باتريك سافيدان

الدولة والتعدد الثقافي

ترجمة : المصطفى حسوني

تليجرام : هنا سور الأزبكية
أكبر مكتبة رقمية



العنوان الأصلي للكتاب:

Patrick Savidan
Le Multiculturalisme.
Editions P.U.F, 2009



نشر هذا الكتاب باتفاق خاص مع الدار الأصلية

باتريك سافيدان

الدولة والتعدد الثقافي

ترجمة : المصطفى حسوني





سلسلة معالم : ردمد 9-157-2028

الإيداع القانوني رقم : 2011 MO 0272

ردمك 7-23-511-9954-978

مقدمة

يفسر التنوع الاثن- ثقافي، تاريخيا، على أنه معطى أساس في المجتمعات البشرية. ولا يمكن أن نقول، في هذا الاتجاه، على أنه خصوصية للمجتمعات الحديثة. وما يعتبر طارئا، أننا لا نصادف في إطار سياسة الاعتراف اعتراف الدولة بهذا التنوع الثقافي الذي يطبع ساكنتها.

لا نتبنى الفكرة على أنها من المسلمات، فكل محاولة في هذا الاتجاه ينتج عنها ردود فعل قوية. ولا يقود هذا التحليل إلى الاندهاش، ذلك أن التعدد الثقافي قد يفضي إلى إقامة نمط اندماج سياسي واجتماعي يختلف في جوانب متعددة عن النموذج الذي بنيت على أساسه الدول الأم.

ونعرف أن الحكومة الديمقراطية الحديثة قد بذلت جهدا في مسار بناء شكل وطني معين. واستدعى تأسيس الاستقلال السياسي إلى بناء كيان سياسي منظم على أساس الإرادة العامة والمشتركة التي لا تسمح فقط بإعادة تعريف مصطلحات المواطنة ـ وذلك بافتراض أن الإذعان للقانون في حد ذاته انعتاق وتحرير ـ ولكن، في الوقت نفسه، بتشجيع اختيار، مبدأ الانسجام الاجتماعي والسياسي[1]. ذلك، أن السبيل إلى بناء وحدة الكيان السياسي هو ـ إلى حد ما ـ نفسه الذي يؤدي إلى وحدة

1. رورنفالون، النموذج السياسي الفرنسي، باريس، Le seuil. 2004. وانظر أيضا تحاليله القيمة عن التعميم كشكل اجتماعي وميزة ديمقراطية (الفصل 1 – 17)

الكيان الاجتماعي بل يفرضان معا كشرطين لتحقيق المواطنة الديمقراطية [2]. وبما أن نموذج التعدد الثقافي يفضي إلى إرساء تصورات وممارسات مرتبطة بالمواطنة، فإنه يوازي بدقة تغيرات الأنموذج الذي ينبغي الإحاطة بمعناه وحيزه وقيمته ومخاطره.

وينسجم التعدد الثقافي، في إطار إعادة تقويم الاختلافات الثقافية، مع الحاجة إلى إعادة وصف الربط بين الحرية الفردية والانتماء الثقافي وذلك في إطار عالم معولم حيث تتدخل كذلك صيرورات الإدماج الجهوية. ويمنح لكل فرد في هذا السياق، إمكان الاختيارات الحاسمة التي تحمل معنى في حياته بالنظر إلى أنها ترد في سياق ثقافي معين يرتبط به ارتباطا وثيقا، وهذا ما يقتضيه قانون هذا النوع من التحول.

وقد علمنا العالم الحديث أن نستعير سمات لا تمثل هويتنا بالضرورة وتتقمص، بالمعنى الثقافي، سمات الآخر. وكان هذا التصرف ضروريا، لجعل الآخر نظيرا، وذلك عبر الاستيعاب لخلق هذه المساواة. ولا يعدو أن يكون هذا التصرف، المساواة عبر الاستيعاب، سوى مقدمة أو مرحلة نحو ما يمكن أن يزكي شرعية هذه المساواة. وتكمن تحديات، هذا التصرف، في تحديد المقتضيات والممارسات المؤسسة التي تسمح بإبراز الاختلاف الثقافي لهذا النظير. وذلك من جهة، بهدف إقامة أقصى ما تقتضيه هذه المساواة؛ ومن جهة ثانية، السعي في أن لا تخفي التسوية الاختلافات الحقيقية التي تم إقصاؤها.

وتعتبر هذه المرحلة، بالتأكيد، من المراحل الأكثر إثارة، ليس فقط لأنها تمثل لحالتنا وأن تحقيقها صعب المنال، ولكن لأن الصيغة التي تعبر عن محتواها الحقيقي ينبغي ابتكارها وتسجيلها ضمن نسق العلائق الفعلية بين بني البشر دون أن يؤدي ذلك، في الوقت نفسه، إلى تراجع في مجال المساواة.

---

2. لا تعتبر الدول الفدرالية غريبة تماما عن هذا التاريخ، تاريخ الأمة والوطنية. ويساهم هذا أيضا في تفسير الوطنية الأمريكية. وانظر فيما يخص هذه النقطة ليفين Lieven، **القومية الأمريكية الجديدة** (2004)، باريس، لطيز Lattes 2005.

ولحل هذه التعقيدات، وفهم المشكل من أصوله، يجب إدراك أن مسألة التعدد الثقافي لا تنفصل عن مسألة التكوين الديمقراطي للدولة. ولمواجهة هذا الملف الهام ينبغي معالجة مسألة تكوين الدولة-الأمة من أجل تحديد الطريقة التي تنحو بها قضايا التنوع الثقافي والتعدد في توجيه هذا التكوين.

I. تحول الدولة- الأمة

لقد تكونت الدول الحديثة، عبر طرق متباينة، على غرار تكوين باقي الدول-الأمم. ويمثل لهذا، في القرن السابع عشر، لحالات في شمال وغرب أوربا. وتمثل إيطاليا، في القرن التاسع عشر، لنفس النموذج ثم بعد ذلك ألمانيا. ونجد أن تكوين الدولة في أوربا الوسطى قد تم في إطار الوجود المسبق لوعي وطني. وأدت صيرورة جلاء الاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية إلى نشأة دول-أمم جديدة. وكانت هذه النشأة ناقصة بالنظر إلى أن الحدود الموروثة عن الفترة الاستعمارية نادرا ما تتطابق والوقائع الوطنية. واستمرت عملية تعدد ونشأة الدول-الأمم في الساحة الدولية بعد انزياح الامبراطورية السوفياتية الذي أدى، عن طريق الانفصال، إلى تكوين دول-أمم مستقلة. ومن المفارقات أن الدولة الأمة وفي أوجها كشكل سياسي، حيث تتعدد الضغوط على القمة والقاعدة، تستدعي إجراء تغيير عميق.

وترى عالمة الاجتماع دومينيك شنابر Schnaper Dominique، في أعمالها المرتبطة بهذه المسألة ـ على نمط المعاينة ـ أن «الأمة الديمقراطية قابلة للإضعاف»، وأن سيادتها تكون دائما محدودة بالنظر إلى استنفاذ المشروع السياسي الذي ظلت المجموعة الوطنية من خلاله متمسكة بصيرورات الإدماج الاجتماعي. وقد تطورت، هذه الأخيرة، في سياق «واقع وطني» ينحو نحو التغير التدريجي في شكل «مجموعة عمل ومجموعة تتقاسم الثروات»[1]. تفرز، إذن، هذه المعاينة قلقا يتمثل

---

1. شنابر، المواطنون، حول فكرة جديدة للأمة، باريس، Gallimard 1991، ص.185.

في السؤال: هل يمكن للأمة الديمقراطية «أن تراقب بشكل دائم ـ من خلال مبادئ المواطنة ـ الصراعات الحتمية التي تتولد عن توزيع الموارد»، وأن «تراقب كذلك التصرفات المستمدة من إحساس الانتماء إلى مجموعات إثنية»؟ وبعبارة أخرى، فبالنسبة لدومينيك شنابر ليس من البدهي «أن تستمر الأمة الديمقراطية في الحفاظ على الرابط الاجتماعي»[1].

ولاحظ، كذلك، خورخين هبيرماس Habermas Jurgen، من جهته، ضعف الدولة ـ الأمة. ولكن المسألة بالنسبة إليه، ترتبط بعوامل سياسية أكثر من ارتباطها بالرابط الاجتماعي. ويشير خصوصا، إلى أن الدول ـ الأمم غير قادرة على مواجهة المشاكل (الاقتصادية ولاجتماعية) التي تعرفها المرحلة التي نعيشها. وإذا كانت نبرة اقتراحه لا تثير قلقا، فلأنه يفترض «حلا للخروج من الأزمة»، وهو حل مبني على تصور «بعد وطني» للدولة الذي يجب ـ بالنسبة إليه ـ أن يسمح للسياسي بالارتقاء إلى مستوى الاقتصاد العالمي دون أن يبقى رهين الحدود الضيقة للأمم[2].

وتقابل هذه الآراء فهما آخر مخالفا لنفس المسألة: فإما أن تعزى نهاية الدولة ـ الأمة إلى تراجع السياسي وزحف النزاعات الإقليمية، وإما أن ترتبط نهاية الدولة بامتداد السياسي الذي يرغب في تفكيك المجتمع السياسي بالنظر إلى المكون الوطني الذي يمنحه معنى وحياة. وأصبحت، في الحالتين معا، مسألة شرعية السلطة السياسية إشكالا. ويوضع، في الحالتين معا، مشكل ملاءمة التعدد داخل المجموعة السياسية.

وتضع يوميات الموت المعلن هذه للدولة ذات البعد الوطني الأحادي مشاكل من وجهة نظر ديمقراطية، وهي الوجهة التي تضع بالفعل مشكلا. فمن جانب، ومن زاوية غير ديمقراطية، فإن حل مشكل النزعات الإقليمية سيتم بطريقة

---

1. ن.م، ص.202.

2. هبيرماس Habermas، مابعد الدولة، تراكمات سياسية جديدة، (1988)، باريس، فايارد، 2000، ص. 43 ـ 124.

استبدادية؛ ومن جانب آخر، فإن الدولة ـ الأمة يعتبر شكلا من أشكال الدولة التي توصلت إليها النظرية السياسية للسيادة الديمقراطية والليبرالية و / أو الجمهورية استنادا إلى المبادئ التي هي أساسا مبادئ الدولة. وبهذا المعنى، يمكن أن يعتبر النقاش حول الدولة ـ الأمة مسا بالطرق الحديثة للمواطنة الديمقراطية. بدهي، إذن، أن يتم هذا التطور للدينامية الديمقراطية على أساس التفاوض حول النمط الملائم لجوهر ومبادئ المواطنة التي تعد محركا له.

وتتأثر الدولة ـ الأمة بعدة اتجاهات متناقضة، فهي بين سندان النزعات الإقليمية التي تزلزل أساس بنائها، ومطرقة المشاكل التي تدخل في نطاق المنطق العالمي الذي ينفلت منها سياسيا. ولمواجهة هذه التحديات ينبغي عليها، في الحالتين معا، إعادة تأسيس طريقة التعامل مع العالمي والخاص، ومع الهوية والاختلاف. ويعود التساؤل عن التعدد الثقافي في السياق الديمقراطي إلى التساؤل عن الروابط التي يمكن أن تكون شرعية للربط بين السياسة والثقافة (التي تعتبر وجها من أوجه الخصوصية). فما هو الدور الذي يمكن أن يحتله المكون الوطني؟ وما هو الوضع الذي يمنح للتعدد الثقافي؟

II. حدثُ التَنوع الثقَافي

يعتبر التعدد الاثن- ثقافي من المعطيات القديمة لتاريخ البشرية. ونجد، عبر التاريخ، ساكنة تنتقل، ومجموعات تختلط، وأراضي تم ضمها أو التخلي عنها، وعمليات تبادل تجاري سبق إقامتها، وصيرورات إدماج سياسي تم تحقيقها، وحدود جرى تغييرها. وساهمت كل هذه الظواهر في التنوع الاثن- ثقافي. وتتجه، في الواقع، إلى تطويع ما يسميه إرنيست جلنير Gellner Ernest «مبدأ الوطنية» بما في ذلك الملاءمة بين كيان وطني، (وهو ما نعبر عنه في بعض الأحيان بالكيان المعنوي) والدولة باعتبارها وحدة شرعية [6].

6 جيلنير Gellner، الأمة والقومية، باريس Payot، 1989.

وقد تعرف هذه التنقلات وعمليات الترحال تغييرا في حجمها وسرعتها، وقد تساهم كذلك في خلق ميولات غير معهودة. ولم يتم، عبر هذا التاريخ الطويل، إنكار هذه التنقلات والعمليات بل استمرت، بخلاف ذلك، وتضاعفت وتقوت بفضل العولمة وضغوط الدينامية الديمغرافية وموجات الهجرة.

وبالفعل، تنحو المقاولات دائما كما الأفراد في أن تصبح أكثر حركية. وإذا كانت هذه مقتنعة بضرورة التطلع إلى التقدم والتطور، فإن كلا منهما لا يعير اهتماما لمنطق الارتباط الجغرافي والترابي. وينتج عن هذا، تبعا لعالم الاجتماع أولريخ بيك Beck Ulrich، استقلال وابتعاد الدوائر الاجتماعية، وشبكات التواصل والعلاقات التجارية وأنماط الحياة، عن مواطن خاصة متجاوزة بذلك الحدود الوطنية الضيقة[7]. ولا ينبغي، بدون شك، تضخيم حقيقة هذا النوع من «الترحال»، وذلك بالنظر إلى أنه يشكل من جهة، معطى أنتروبلوجي؛ ويشكل من جهة ثانية، أفقا رحبا للمجتمعات الحالية. ويؤدي تكثيف موجات الهجرة وعمليات الترحال، بالإضافة إلى الطابع العصي لمنطق الاقتصاد الذي يرافقها (بعيدا، في الساعة الراهنة، عن العوامل السياسية والبيئية) إلى تنوع في الفضاءات الاجتماعية.

ولا تعتبر هذه الحركات اعتباطية، بل تستجيب لحاجات اقتصادية أو رغبة عائلية، وتدخل تاريخيا ضمن مخلفات الاستعمار الذي خلق صراعات مقصودة في إطار مشروع الإدماج الجهوي، أو محاولاته التي أدت إلى تفرقة وشتات معروفة تاريخيا.

وتؤدي، أحيانا، هذه الحركات المتشعبة مجتمعة، إلى إقامة فضاءات متعددة القوميات ينشأ عنها تواجد متعدد لأطر ثقافية ذات بعد ثقافي دال. وقد تمكنت عدة أبحاث من رسم ملامح هذه المجموعات مثل المجموعة المكسيكية في أمريكا الشمالية أو الفليبينية في روما واللاوسية في باريس، والجزائرية في مارساي، وذلك

7. بيك Beck، هل يتعلق الأمر بالعولمة؟ فرانكفورت، SohrKamp، 1977، ص. 18. 19.

على الرغم من صعوبة هذا العمل حيث يفقد مفهوم الهجرة المدلول الذي توظف فيه، تقليديا، الافتراضات الاجتماعية حول الدولة- الأمة: الانطلاق، الرحلة، الإقامة، مدى تحقق الاندماج أو عدم تحققه. ويمكن لهذه المجموعات، لأسباب تخرج عن إرادتها، أن تنخرط في فضاءات غير معهودة بحيث تمزج بين المجال الذي انطلقت منه وذاك الذي تتواجد به، فلا هي متمسكة بأصولها ولا هي منخرطة في سياق تواجدها، على افتراض أن الإقامة تقتضي القطيعة. ولذلك، فهذه المجموعات تتقمص أشكالا اجتماعية وسياسية جديدة التي لا يمكن أن تفهم خارج الوزن الاقتصادي الذي تشكله بالنظر - من جهة - إلى السياق الذي تتواجد به أو - من جهة ثانية - بالنظر إلى الوطن الأصل الذي تنتمي إليه [8]. وتوضح أشكال القوميات المتعددة التي وصفها بعض الإتنوغرافيين [9]، كيف أن المرجعيات الثقافية الأصلية يمكن أن تظهر في الواقع اليومي المعاش داخل المجتمعات المستضيفة، وتنصهر ضمن عناصر مندمجة لثقافة مجتمعية حسب تعبير ويل كيمليكا Kymlicka[10] Will. ونجد، في هذا السياق، أن المهاجر المكسيكي إلى نيويورك يتجه بداهة نحو أقاربه ويعتمد كذلك على الشبكات المحلية التي تدعمه للحصول على خدمات خاصة مثل السكن وتيسير المساطر الإدارية وتسهيل الاتصال بمنظمات التعاون. ويشير سميث Smith إلى وجود شوارع تحمل في كليتها بنية تحتية معينة تحمل هوية ثقافية محددة ترتبط بالبلد الأصل. وتساهم هذه الساكنة المهاجرة في تجسيد تعدد الهوية؛ فهي، في نفس الوقت، منصهرة في بلد الإقامة ضمن مسلسل العولمة كما أن لها تأثير ملموس على مناطق الهجرة الأصلية التي تنتمي إليها، وذلك عن طريق تحويل الأموال والتأثير الثقافي. وقد أمكن، بفضل هؤلاء المهاجرين، لقرى نائية في

---

8. ريفيرا سالكادو Salgado - Rivera، العولمة والديمقراطية، رينز، PUR. 2003.

9. سميث Smith، ميكسيكو نيويورك، منشورات جامعة كاليفورنيا، 2004.

10. كيمليكا Kymlicka، المواطنة المتعددة الثقافات، نظرية ليبرالية لحقوق الأقليات، (1995)، ترجمة سافيدان، باريس، La découverte 2001

مناطق من شبه القارة الآسيوية، وكذا في المكسيك أن تقتحم العولمة دون أي مجهود يذكر[11].

وتساهم هذه الدينامية في تقوية التعدد الذي يتغذى من خلال الحركية المتزايدة للأشخاص وتطور الهجرة العائلية وتدويل المقاولات والشبكات التجارية والثقافية. وتثير هذه الأخيرة، بدون شك، الأسئلة الأكثر تعقيدا بما أن الأمر يتعلق بالمعرفة، خاصة وأننا لا نتعامل مع هوية محددة عبر أصل محدد. ومع ظهور ما يسمى بالهوية المتعددة القوميات التي لا تتلاءم مع الهوية الكلاسيكية للمهاجر المندمج أومع أصله، فنحن إذن أمام هوية خاصة تتجاوز الحدود الجغرافية المعهودة [12].

ولا ينبغي أن تدفع بنا هذه الاتجاهات الجديدة نحو تضخيم أهميتها الاجتماعية. وتوجد، بالفعل، بالنسبة للشعوب المهاجرة طرق متعددة للاندماج في بلد الإقامة، ليس فقط لأن المجموعات المهاجرة تختلف ـ بطبيعة الحال ـ بالنظر إلى أصلها وتاريخها، ولكن أيضا لأن الشعوب المستضيفة لا تختلف عن بعضها البعض. وتبقى، إجمالا، مشاريع الهجرة مرتبطة بالإطار الوطني. ولا تحدد، إذن، هذه الاتجاهات الجديدة جوهر واقع الهجرة. وتشير نسب دالة إلى وجود أشكال من الهجرة معروفة تقليديا حيث ينسلخ المهاجر عن ثقافته الأصلية ويرتبط ارتباطا وثيقا بواقع بلد الاستقبال، وذلك عندما يتمتع هذا الأخير خاصة بمستوى متميز من التقدم. وقد تتقوى هذه السياسة عندما تكون لدى دول الهجرة حاجة ضرورية ورغبة كبيرة في إدماج المهاجرين [13]. وتتحقق هذه الرغبة عندما يصبح الإدماج نهائيا.

11. بورطيس Portes، العولمة من الأسفل، (http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/portes.pdf).

12. نشير هنا أن هذه التنقلات تدخل في إطار مشروع للهجرة ولا تدخل في إطار مشروع عادي عن تحركات البشر. انظر فيما يخص هذه النقطة بيرالدي Peraldi، دجنبر 2006 (http://www.fasopo.org/publications/anthropologievoyage_mp_1206.pdf).

13. انظر في هذا الصدد المقال الهام لكريستيان جوبكي، لماذا تقبل الدول الليبرالية بهجرات غير مرغوب فيها، سياسات العالم، عدد 50، يناير 1988، ص. 293-266.

نلاحظ، إذن، أن هناك تطورات في طرق الهجرة. وتستدعي هذه التطورات تحولات ترتبط بطريقة الاستقبال والإدماج، ولكن ظاهرة الهجرة لا تتوقف عن التضخم وأخذ أشكال مختلفة. ويكتب، في هذا السياق، المهتم بالشؤون الديمغرافية فرنسوا هيرون Héran François : «يؤثر نصيب من الساكنة المهاجرة في النمو الديمغرافي الفرنسي بشكل لا يمكن إنكاره. وأن الاختلاط قائم ومستمر ولا يمكن إيقافه»[14]. وإذا كان« مستقبل الهجرة هو مستقبلنا»، فإن السؤال الذي يطرح لا يكمن في مدى استجابتنا لهذه الهجرة، ولكن في تحديد أفضل طريقة لتحقيقها [15].

وإذا كانت الهجرات تساهم في تضخيم التعدد الثقافي في المجتمعات المعاصرة، فإنها ليست الأسباب الوحيدة في هذا الاتجاه. ونذكر بأن الدول ـ الأمم في حد ذاتها تأسست بإدماج مجموعات متمايزة ثقافيا. وقد عرف هذا الإدماج درجات متفاوتة تتراوح بين الإدماج الكلي والإدماج الجزئي. ومهما كان، فبغض النظر عن صيرورات التأسيسات هذه التي تعرف في اللغة الانجليزية باسم «بناء الدولة ـ الأمة» [16]، تبقى هناك خصوصيات جهوية يمكن أن يؤدي البعض منها إلى حد الاعتراف بهويتها بل المطالبة بالحكم الذاتي.

بالفعل، فإن عدد المجموعات الاثن ـ ثقافية يتجاوز بشكل واضح عدد الدول ـ الأمم. ونحصي اليوم ما يزيد عن 190 دولة ـ أمة ذات سيادة في مقابل 5000 مجموعة إثنية تتكلم كل واحدة لغتها الخاصة تنتمي إلى 600 مجموعة لغوية [17]. وتقر هذه الملاحظة البسيطة، على الصعيد العالمي، بأهمية التنوع [18].

14. هيران Héran . زمن المهاجرين. كتابات حول مصير الساكنة الفرنسية. باريس، Le seuil. 2007 ص. 105

15. ن م، 13 و 105.

16. تشير هذه العبارة إلى مجموع الصيرورات التي يمكن أن تلتزم بها الدولة بالنظر إلى السياسات المتبعة وكذا المؤسسات العمومية من أجل ضمان الحفاظ على وحدة وانسجام الكيان الاجتماعي على أساس قاعدة هوية واحدة (تدريس لغة مشتركة واحدة، الحديث عن رؤية تاريخية منسجمة، وأمة واحدة).

17. سوان Swaan . كلمات العالم: نسق اللغات العالمية. لندن، Polity Press. 2001، ص. 1.

18. تعتبر إيسلندا وكوريا الدولتان الوحيدتان من حيث الانسجام الثقافي.

أمام هذا التنوع نجد، في المقابل، اتجاهات عالمية تميل نحو الانسجام الثقافي الذي يتجسد من خلال تبني اللغة الانجليزية كلغة سائدة [19]. ولكن دور العولمة لا يختزل في هذا الانسجام النسبي. فقد أدت في نفس الوقت إلى وعي حاد باختلافاتنا الثقافية وساهمت بالتالي في تحقيق الإستقلال الإقتصادي. وفي هذا الإطار، يمكن إعادة موقعة الحاجة إلى ضرورة حماية التنوع الثقافي في العالم. وقد توصلت الأغلبية الساحقة، خلال الدورة 33 للمؤتمر العام لليونسكو بباريس في 20 أكتوبر 2005، إلى اتفاق حول حماية وتشجيع التنوع الثقافي[20]. وقد كان من بين أهداف هذه الاتفاقية وضع الأليات القانونية للإعلان العالمي لليونسكو حول التنوع الثقافي. وقد تم تبني ذلك بإجماع في 2 نونبر سنة 2001 [21]، وتهدف هذه الاتفاقية، في الأساس، إلى حماية التراث المرتبط بهذا التنوع الثقافي.

ويعتبر هذا التغير دليلا على تدشين مرحلة جديدة: بحيث أصبح التنوع الاثن ـ ثقافي يأخذ شكل نموذج. وبهذا المعنى. فإن حماية التنوع هو بمثابة مقاومة للصيرورات الاجتماعية والاقتصادية التي تدفع في اتجاه الانسجام الثقافي أو تشكل ضغطا على ميكانيزمات الاندماج الجهوي.

III. واقعُ التَعددِ الثَقافي

سنحاول حصر الملابسات الأخلاقية والسياسية الخاصة بهذا التطور. ولكن يمكن أن نؤكد، من الأن فصاعدا، على أنه من خلال فكرة حماية حقوق الأقليات تتراءى ضرورة تحويل النماذج التقليدية للإدماج.

يدخل التعدد الثقافي في إطار التصور المرتبط بالإدماج، بحيث يكون من واجب الدولة الديمقراطية «الاعتراف» من جهة. بتعدد المجموعات الإثن ـ

19. انظر في هذا الصدد التقرير الدولي حول الثقافة لليونسكو لسنة 1998.

20. http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919f.pdf.

21. http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf

ثقافية التي تساهم بشكل دال في تكوين ساكنتها؛ والبحث من جهة ثانية على ملاءمة، في حدود الإمكانات المتوفرة، هذا التنوع الثقافي وذلك على أسس منطقية وواضحة. ويتخلى التصور المرتبط بالتعدد الثقافي عن وجهة النظر التي تقر بالتذويب الذي يتأسس على مبدأ اختلاف التعامل مع «الاعتراف» بالمفهوم الضيق لفهم الاختلاف.

وقد تقوت هذه الدينامية عند الخروج من الحرب الباردة. وقد دشن سقوط حائط برلين سنة 1989، على المستوى الدولي، مرحلة جديدة فيما يخص الصراعات الإثنية الداخلية. وظهرت، في عالم يعرف إعادة التشكيل، بوادر تشجيع أشكال التعدد الثقافي مبنية على أساس احترام حقوق الأقليات. وكان الهدف يكمن في بسط علائق السلم داخل المجموعات الثقافية، والتنبؤ بمخاطر الصراعات. ولعبت المنظمات الدولية دورا هاما في هذا الجانب، وساهمت على مستوى عالمي في إشاعة «الخطاب السياسي المرتبط بالتعدد الثقافي»[22].

وقد نقع في الخطأ إذا ما استنتجنا من هذه الخلاصة أن التعدد الثقافي يستغل سياسيا ليكون أساسا دوره دفاعيا. وتأسس مذهب التعدد الثقافي ابتداءا من الستينات في إطار الامتداد الذي عرفته الدينامية الديمقراطية بالشكل الذي تمارس به في الدول التي تشكل محطة للمهاجرين مثل الولايات المتحدة وكندا وأستراليا[23]. ولم يكن صعود مد التعدد الثقافي وانتشاره دفاعيا فحسب، ولكنه يستلهم حضوره من خلال تقوية وتعميق الدينامية الليبيرالية والديمقراطية.

وكانت الشعوب الأولى التي استفادت من هذا الوضع، الشعوب الأصلية الموطن مثل الهنود في كندا والولايات المتحدة الأمريكية، وسكان الماوري في زيلاندا الجديدة، والأبورجيين في استراليا . . . وغيرهم. وقد تحققت مطالبهم، في السبعينات،

22 كيملبكا، أودسيا التعدد الثقافي. جولة حول السياسات الدولية للتنوع. أوكسفورد، منشورات جامعة أكسفورد، 2007.

من خلال الاعتراف بحقهم في الوجود كمجموعات متميزة في المجتمع، ولها حماية قانونية خاصة وقوية بمنحها درجة معينة من الحكم الذاتي. واستفادت، في نفس الوقت، «مجموعات وطنية» من نظام الاعتراف. وموازاة مع هذه، نجد مجموعات وطنية مقيمة في منطقة محددة جدًا ذات طابع ثقافي خاص ومتميز عن باقي المجتمع مثل (الكيبيكيين في كندا والفلامان في بلجيكا والباسك في اسبانيا . . . وغيرهم). وقد وصلت درجة الاعتراف التي حصل عليها هؤلاء إلى حد المطالبة بحق السيادة الترابية. وتأتي بعد ذلك المجموعات المهاجرة. ونعرف أن هذه المجموعات قد تكونت انطلاقا من قناعات شخصية وعائلية تدعم في إطار سياسات الهجرة. وتتميز مطالب هذه المجموعات، بصفة عامة، بمحدودية طابعها.

تبعا للسياقات الوطنية، وتبعا للتصورات التي نقيمها حول الإدماج، فإن مسألة أخذ بعين الاعتبار الحاجيات الخاصة لأنواع مختلفة من الأقليات توضع في قالب اصطلاحي مختلف. ولكننا نلاحظ بصفة عامة أن سياسات التعدد الثقافي تهدف إلى الحد من الإقصاء، وتدفع في اتجاه الاعتراف بالحق المشروع لكرامة الأشخاص؛ ويترجم هذا بداهة بإشعارهم وتوعيتهم بمخاطر إنكار هويتهم الاثن ـ ثقافية. ويؤدي هذا إلى الاعتراف بحق الأقلية في حماية لغتها وممارستها الثقافية، والاستفادة من الإعفاءات والتمتع، في بعض الأحيان، بدرجة معينة من الحكم الذاتي في تدبير بعض القطاعات في حياتها الاجتماعية (مثل التربية والإعلام، . . . وغير ذلك).

ولا ينفصل التعدد الثقافي، ككل مذهب سياسي عن الالتباسات أوالمشاكل. وترتبط نتائجه السياسية والاجتماعية بالنظر إلى حضور الطبيعة الديمقراطية الليبيرالية لهذه المقدمات أو عدم حضورها. وبعبارة أخرى، مدى قدرة التعدد الثقافي ـ في مختلف الأشكال التي يتخذها ـ على تقوية الحرية وليس على إضعافها.

تؤدي النقاشات العمومية التي تثيرها السياسات إلى جدل حاد، ويمكن أن تؤدي إلى صدامات مثيرة، وذلك عند مناقشة التصور الذي نقيمه فرادى وجماعات

عن الرابط الاجتماعي. ويمكن، في غالب الأحيان، تفسير جزء من هذه التوترات بسبب سوء فهم أو مبالغة في التقدير يمكن تجنبها عند فهمنا للطبيعة الديمقراطية للتعدد الثقافي والرهانات التي يطرحها للخروج من المأزق.

يفترض أن نقوم، في هذا العمل، باختيارات معينة، لأن موضوع التعدد الثقافي يمكن أن ينفتح على معالجات مختلفة. ونلاحظ أن كل توجه في العلوم الإنسانية يملك تصورا خاصا. وليس من الضروري، إذن، أن نلم بمساهمات كل هؤلاء. ولهذا، فإن التفكير في التعدد الثقافي لا يفتقر إلى وجود مقاربات عامة، وخاصة حول قضايا تثير طرح بدائل غير نهائية تبعا للسياقات الوطنية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي تثير تفاصيل مشتتة يكمن الشيطان في طياتها. وهكذا، عوض معالجة التعدد الثقافي بدراسة حالات معينة مما سيكون مفيدا دون شك. فقد اخترنا، بدل ذلك، ظواهر تأليفية لمعالجة التعدد الثقافي من زاوية مبادئها المعيار ورهاناتها السياسية والأخلاقية. ويمكن تأويل هذه المقاربة على أنها محاولة للدفع بدراسة الموضوع إلى أبعد حدوده[21]. ونستحضر من خلال دراستنا للتعدد الثقافي تحديد وتجريب القناعات والقرارات والتوجهات. فما هو المنطق الذي يندرج فيه الطلب المعاصر للاعتراف (الفصل الأول)؟ ما هي الأهداف التي يستجيب لها هذا الطلب (الفصل الثاني)؟ ما هي الحجج الأساس التي تبرر مراجعة نموذج الإدماج الوطني الذي ساهم في تأسيس الدول ـ الأمم (الفصل الثالث)؟ ويمكننا التفكير في مختلف هذه القضايا من خلال الإحاطة الشاملة برهانات التعدد الثقافي التي تسمح بإقامة شروط وحدود نموذج الإدماج الذي يستجيب لحاجات الأفراد في الحرية والاستقرار الاجتماعي (الفصل الرابع).

---

23. كيمليكا، دول التعدد الثقافي، Raison publique، عدد ٩، نونبر 2009، ص. 31 ـ 44.

21. كيمليكا، تطور التعدد الثقافي الليبرالي أثناء الممارسة، أوديسا التعدد الثقافي. أوكسفورد، منشورات جامعة أكسفورد، 2007، ص. 135 ـ 167.

الفصل الأول

دينَاميَات المساوَاةِ الدّيمقراطِية

لا يمكن لحدث منعزل أن يشكل نموذجا، كما نقول دائما. ولا يكفي إشاعة نموذج التعدد الثقافي لإقامة شرعيته، ولا تعفينا كذلك من مساءلة شرعية الأشكال التي يمكن أن يأخذها. ويكتسب الموضوع أهمية تتجاوز حدود الصراع بين المؤيدين للتعدد الثقافي والمعارضين له.

ولتجنب هذا المأزق ينبغي استرجاع رهانات التعدد الثقافي من خلال التاريخ الطويل للتجربة الديمقراطية. ويمكننا من هنا فقط إعطاء طلب الاعتراف دلالته التامة وحيزه الحقيقي.

I. الحقّ في المساواة

لتفسير ظهور التفكير الديمقراطي لا يكفي اختزاله في أسئلة ذات طابع ديني أو ثقافي أو سياسي أو حتى اقتصادي. وسيكون التفكير قاصرا إذا لم يأخذ بعين الاعتبار بأنه علينا ربط «التغير الديمقراطي» بالتحولات العميقة التي تدخل في إطار الطريقة التي يتقمص بها الأفراد تجربة الآخر.

إن «الهدم المستمر للتراتبية» قد ترافق وحركة مساواة الشروط وتحقيق الاستقلال التي توصل الأفراد من خلالهما أنهم سواسية ليس فقط بالنظر إلى المجموعة التي ينتمون إليها، ولكن أرقى من ذلك، بالنظر إلى الإنسانية بصفة عامة. فقد أدرك الإنسان تدريجيا أن قيمته تكمن في قيمة الإنسان المثيل له. ومن هنا، فإن

علي مولا

الديمقراطية الحديثة توازي هذا البحث الجماعي عن تمثيلية للمساواة بين الإنسان التي يمتد أثرها على المستويين الثقافي والمؤسساتي.

ويمكن أن نجيب على السؤال «ما هو المجتمع الديمقراطي؟» بأنه ذاك المجتمع الذي تطورت في دواخله تجربة جديدة للآخر، والتي تقوم بدورها على إعادة تمثل عميق للفكر الإنساني الذي يتجسد عبر تجريد الاختلافات [1].

إن الوضع الديمقراطي المبني انطلاقا من تجربة الآخر على أنه مثيل يتمظهر بجلاء في طرق التفكير والإحساس والاعتقاد والتصرف. وتقدم «مبادئ الحياة في إطار جماعي» على أنها مبادئ خاصة لفهم عالم مستمد من «ديمقراطية إنسانية» جاءت لتحل محل إنسانية أرستقراطية. ويظهر أن مساواة الشروط والهدم التدريجي للتراتبية «الطبيعية» المبنية على ترتيب العالم ثم الفردانية والاستقلال، كلها عوامل أدت إلى الانتقال من عالم أرستقراطي إلى عالم ديمقراطي. ولكن ما هو المنطق الذي تحقق من خلاله هذا الانتقال؟

إن الخلط الأرستقراطي بين الوضع الطبيعي والوضع القانوني هو الذي يشكل في الأساس حاجزاً أمام مساواة الشروط الإجتماعية. ولنقل إن كل المظاهر التي تهيكل النظام الاجتماعي (وعلاقات السلطة) تنبع عند الارستقراطي من جوهر الطبيعة. ثم إن الانتماءات والنظام الذي ينتج عنها لا يرتبطان بقرار أو حكم معين. ويحدد مبدأ التراتبية درجة الفرد وأهميته حسب المجرى الطبيعي للأشياء. ويعني هذا أن النظام الطبيعي غير منفصل عن النظام القانوني.

ويحدد الانتماء ، في المجتمع الارستقراطي كذلك، الدرجة الاجتماعية للفرد التي تحدد بدورها هويته، ومن خلالها يتموقع في المجموعة التي ينتمي إليها، كما تشير إلى واجباته، لأن كل فرد في النظام الأرستقراطي عليه أن يكون كما تمليه الطبيعة، وأن يسلك الطريق الذي رسمته ولادته.

1. نتبنى هنا التحاليل التي اقترحها روبير لوكرو Robert Legros عن هذه التحولات المرتبطة بالديمقراطية، باريس، Grasset, 1999.

وتقوم التراتبية، من وجهة نظر معينة، على مبدأ السمو بحيث يفترض لتوضيح النظام الطبيعي والقانوني تأسيسا دينيا أو فوق طبيعي للنظام الطبيعي. وهكذا، يعتبر نظام العالم، بالنسبة للأرستقراطي، في نفس الوقت طبيعيا وغير طبيعي. ويندرج، في هذا السياق، القانون ومجموع المعايير في إطار قوة فوق إنسانية تشكل أيضا مبدأ من مبادئ شرعيتها.

بعبارة أخرى، هل تعتبر التراتبية مقدسة كذلك؟ من البدهي، إذن، أن تهيكل هذه التراتبية العلاقات الإنسانية. ويُفسر اكتساب كل فرد، في المجتمع الأرستقراطي المحض، لجوهر وجوده على أنه اكتساب طبيعي. وينبغي أن تجسد هذه الطبيعة التي تمنحنا إياها ولادتنا عبر طرق العيش والتفكير والاعتقاد وغيرها. وهل يدرك أيضا الفرد في المجتمع الارستقراطي أن ما يحدد وجوده لا يكمن في مسار تكوين شخصيته وتكوينه الذاتي بل ينبع من علاقات انتمائه. ويمكن أن نقول، بعبارة أخرى، بأن الأرستقراطية نظام فئوي، بمعنى أن نكران الذات يوازي حرمانه من الحقوق التي تمنحها الدولة. وعلى وجه الدقة، فهو نظام فئوي جوهري عمل على إدماج التراتبية: لأنه إذا لم تكن كل الأنظمة الفئوية تراتبية على أساس أنها تعتمد على تجربة الآخر، ففي المجتمع الارستقراطي تتحدد مكانة الفرد بحسب الوضع التراتبي الذي يتموقع فيه. وانطلاقا من هذا الموقع يرفض تجربة الآخر على أساس أنه مختلف سياسيا واجتماعيا عنه اختلافا بيولوجيا وميتافيزيقيا ودينيا. وتحدد المكانة الاجتماعية (الطبيعية وفوق الطبيعية) درجة إنسانية الفرد. وباختصار، فالإنسان في المجتمع الأرستقراطي لا يكون لديه إحساس بوجود الآخر على أنه إنسان.

بما أن التنظيم التراتبي والفئوي يبدو طبيعيا، فإن النظام الأرستقراطي يمنح الإحساس بالثبات وعدم التغير. في المقابل، عندما بدأت تتشكل تدريجيا، في إطار أخلاقيات الحياة، مبادئ المساواة في الشروط والاستقلال الإنساني والفرداني، فقد بدأ العنصر البشري يكتشف شيئا فشيئا التشابهات التي تجمع بين الإنسانية، وبدأ

يدرك بدون قيد أو شرط بأنه ينتمي إلى الإنسانية. نتيجة لذلك، بدأت تتلاشى تدريجيا المبادئ التي تهيكل النظام التراتبي الأرستقراطي.

إن هذا الطابع الاتفاقي للنظام الاجتماعي والسياسي لا يؤثر فقط في تنظيم الحياة الاجتماعية، ولكنه يعمل أيضا على التحويل الجذري من جهة للتجربة التي يخوضها الانسان والمتعلقة بإنسانيته؛ وللعلاقات التي يبنيها مع محيطه من جهة ثانية. ويقتضي تراجع مبدأ التراتبية إذن، محو الفئة ثم التكوين التدريجي لتجربة الذات.

وبدأ من هنا عهد الفصل: فصل الطبيعي عن ما هو فوق طبيعي، وفصل الطبيعي عن ما هو قانوني، وإذا لم يكن بالإمكان تأسيس القانون على الطبيعي وغير الطبيعي، فينبغي أن يتأسس قبل كل شئ على اتفاق. ويتلازم مع هذا، أن صارت التقاليد بعد ذلك مجرد تقاليد تحكي عن الطبيعي والقانوني وفوق الطبيعي. وأصبحت التقاليد الأساس الاتفاقي المحتمل لكل نظام لا يمكن أن ينفلت من انتقادات الإنسان أو من إرادته في التغيير.

إن التأكيد على الاختلافات بين بني البشر من خلال الولادة فقط لم يعد قادرا على مقاومة التجربة الجديدة في جعل الآخر مثيلا وشريكا. وينتج عن هذا أن كل الانتماءات أصبحت تفقد محدداتها الجوهرية والطبيعية. امحت الاختلافات وأصبحت بدون مغزى و«غير أساسية وعارضة وحادثة»، وهذا ما كتب عنه روبير لوكرو legros Robert من كون الانتماء إلى الإنسانية هو ما يشكل الجوهر، ونعبر عن هذا بعبارة كانط الشهيرة «معالجة الإنسانية، التي تكمن في كل واحد، على أنها غاية».

يمر الاعتراف بالهوية في السياق الجديد للمجتمع الديمقراطي عبر التأكيد الشخصي في إطار أفق رحب للإنسانية، وليس بالإحالة على فئات انتماء محددة. ومن هنا، يظهر الآخر على أنه المثيل في الوقت الذي تكون خصائصه المميزة ثانوية

وحادثة وطارئة، بمعنى أنها مرتبطة بسياقات مختلفة وبظرفيات الانتماء. وتقتضي التجربة الديمقراطية تفكير كل فرد في إطار تجربة هويتنا المشتركة التي تهدف إلى تجريد اختلافاتنا الثقافية والوطنية.

يظهر أن هذا الطرح السريع أدى إلى انفلات جزء هام من تعقيدات الواقع، وقد يرجع ذلك إلى انعكاسات الانسجام المنبعثة منه. ويمكن أن نضع أيدينا على ما يحمل دلالة خاصة في هذه الدينامية الأخلاقية الاجتماعية حيث الآثار السياسية والاجتماعية والأخلاقية واضحة المعالم، وهو ما يتضح من مختلف حركات المقاومة التي تدفع نحو التغير، وتعطي الإحساس بزعزعة الصورة الأخلاقية التي توازي التجربة الديمقراطية للآخر الموسومة بمقولة المماثل. ولفهم المنطق الذي يستجيب له التعدد الثقافي، فعلينا التساؤل على هذا المستوى بالنظر إلى أن هذه التجربة لا تحمل في طياتها تفاصيل الطموح الديمقراطي إلى الاعتراف.

II. التحوُّلات الديمقراطية للهُوية

لماذا يتم الاستدلال على أن هناك رابط اختياري بين الاعتراف والهوية؟ فقد أشار الكتاب والفلاسفة وعلماء النفس أن تجربة الذات تحيل أيضا على تجربة الآخر. وقد عبر، في بداية القرن التاسع عشر، الفيلسوف الألماني هيجل، عن هذه الفكرة في إطار ما أسماه «جدلية الشيخ والمريد». وإذا ما عملنا على استخلاص النتائج من هذه الأطروحة، فسيؤدي بنا هذا إلى ما يلي: تساهم نظرة الآخر واعترافه حتما في تعريف هويتي. ويعني هذا أن ليست هناك هوية، ليظهر بعد ذلك مشكل الاعتراف أو عدم الاعتراف بهذه الهوية، ولكن الأهم أن يتدخل الاعتراف في تحديد الهوية بالمعنى الذي تتحقق به هذه الهوية. وقد تم تطوير هذه الصياغة الفلسفية التي وضعها هيجل بطرق مختلفة في مجال العلوم الإجتماعية. ونذكر في هذا السياق الذي يربط فيه دوركايم Durkheim بين الفرد والرابط الاجتماعي من خلال الحكم

على الأخر انطلاقا من تجربة الذات [2]. ويمكن أن نتساءل، كما فعل جورج هربيت ميد Mead Herbert George، عن «الطابع الاجتماعي للذات والفكر» [3]. وتؤكد وجهات نظر متعددة على الأهمية التي تأخذها علاقة الآخر و/أو المجتمع في بناء الفرد.

وقد عمد سيلفي ميزيور Mesure Sylvie وألان رونو Renaut Alain إلى صياغة، من وجهة النظر هذه، ما أسموه تناقضات الهوية الديمقراطية المعاصرة [4]. وقد اقترحا لتوضيح هذه المسألة التمييز بين مختلف التصورات الممكنة لتجربة الآخر هذه - (وهو ما نطلق عليه أيضا «تجربة الغير»: تجربة الأخر مقابل الأنا) - وإدراكها بطريقة سانكرونية. وبعبارة أخرى، فقد تم إدراك مختلف هذه التصورات عن الغير في شكل نزعات متعاقبة: لأن تجربة الأخر ليس لها دائما نفس الشكل ولا نفس المحتوى. ولا يمكن تصنيف مقاربتهما على أنها وصفية فحسب بل تندرج في إطار قانوني، بمعنى أنها تعين الأفق الذي ينبغي أن ننظر في اتجاهه. ويضع المؤلفان ثلاثة نماذج:

- النموذج القديم أو الأرستقراطي، يتم إدراك الآخر، في هذا النموذج، على أنه غريب. وننطلق هنا، حسب القاعدة العامة، من مبدأ أن هذا الأخر لا يمكن أن يكون مثيلا لي، لأن هناك بعبارة أخرى، اختلافات طبيعية وأخرى مادية بين الأفراد. واختلافاتنا اختلافات جوهرية، وندرك بعضنا البعض انطلاقا من هذه الاختلافات.

- النموذج الحديث أو الديمقراطي، يوضع الآخر، قبل كل شيء، على أنه المثيل. ويعني هذا أن الأخر مثلي تماما شخص وذات. فمن البدهي، إذن، أن نتمتع

2. دوركايم Durkheim، تقسيم العمل الاجتماعي، باريس، 1930، PUF, 2004. وينظر أيضا في هذا الصدد سيرج بوكام Serge Paugam، الرابط الاجتماعي، باريس، 2008، Que sais je ?، PUF.

3. ميد Mead، الفكر والأخر والمجتمع، باريس، 1934، PUF 2006). ينظر أيضا حول هذه النقطة جوس Joas، الإبداع في التصرف، ترجمة روش، باريس، 1992، LeCerf, 2008، ص. 195 وما بعدها.

4. ميزور Mesure & Renaut، تناقضات الهوية الديمقراطية، باريس، Aubier, 1999.

بنفس الحقوق. ويحدث من هذا الجانب نوع من التقليص من سلوك الأنا وتطوير السلوك المعتمد على التماثل والتشابه. ما هو أساسي هنا يعود إلى الهوية الجوهرية للوجود الإنساني. فنحن أساسا متماثلين ومتشابهين ولا نختلف إلا عرضيا. وبعبارة أخرى، فاختلافاتنا ـ الثقافية والعرقية والدينية والجنسية وغيرها ـ هي اختلافات غير أساسية وهامشية، وهذا ما عودنا عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وتكتسب وحدة الجنس البشري من خلال تجريد الاختلافات.

يملك النموذج الأخير مقومات الاجتذاب، ولكنه يطرح مشكلا. ويظهر، تاريخيا، أن تجريد الاختلافات كان سيأخذ شكلا من أشكال نفي بعض الاختلافات لصالح هوية أعلنت هيمنتها وسيطرتها. وتتعقد الأمور أكثر في الدول ـ الأمم بحيث إن هذه الهوية التي تعمل على تذويب كل الاختلافات لا تدرك على أنها هوية خاصة في حد ذاتها، ولكنها تطالب لنفسها بحق الاحتكار الشامل. وهكذا، أليس باسم جزيرة فرنسا يتم إنكار هوية البروتون، وذلك باسم العقل والتطور والحرية والمساواة وشمولية القانون. ويثير الخطاب بهذا ضرورة أمثلة الاختلاف الذي يحيل سياسيا إلى مبدأ الحياد الإثن ـ ثقافي للدولة ـ الأمة.

وأدى مذهب إنكار اختلاف الحياد إلى معارضات متشعبة فيما أسماه أكسيل هونيت Honneth Axel، اقتباسا عن الإرث الهيجيلي، المعارضة من أجل الاعتراف[5].

ويمكن التسليم في هذه الحالة (ولا يتردد معارضوا سياسة الاعتراف بالتعبيرعن ذلك) بأن معارضة النموذج الذي نحن بصدده يعرضنا لبعض المخاطر يأتي في مقدمتها تقسيم المجتمع (أو ما يسميه البعض البلقنة)، وتشدد العلاقات بين مختلف الطوائف الإثن ـ ثقافية، وضعف الروابط المتينة بين الطوائف المتعددة، وتهديد بعض الحريات وبعض الحقوق.

---

5. هونيت Honneth، الصراع من أجل الاعتراف، ترجمة روش، باريس، 1992، Le Cerf. 2002).

ويجدر بنا، إذن، طرح السؤال التالي: كيف لنا أن نعْرف الاختلافات دون أن نميل إلى الدينامية التي تؤدي بنا إلى إعادة الاعتبار لها على نمط إقصاء الآخر؟ ويتعلق الأمر بعبارة أخرى، كيف نحدد الوضع الذي يمنع لهذه الخصوصية الإثن ـ ثقافية؟ وكيف نحدد ما إذا كان هذا الوضع يبرر أخذها بعين الاعتبار مؤسساتيا وسياسيا؟ مع العلم أن هذا الاعتراف لا يعرض المبادئ العامة للخطر ويتم التعبير عنها عبر مختلف أوجه التعاون. وتثير التحولات التي تدخل في الطرق التي يدرك بها الأفراد هويتهم سؤالا معقدا بمثابة حافز لكل الجدالات التي يثيرها: ألا يمكن أن يتناقض الاعتراف وسياسات الهوية مع المثل الحديثة للمساواة الأخلاقية والقانونية للوجود البشري؟ أم يظهران أنهما من الضروريات الأساس؟

وتؤدي النمطية التي اقترحها سيلفي ميزيور Mesure Sylvie وألان روني، وكذلك وجهة النظر التي يدافع عنها ميشال فيفيوركا Wieviorka Michel إلى النموذج الثالث [6]: النموذج المعاصر الذي يستند على تجربة الآخر الأكثر تعقيدا، بالنظر إلى أن الأمر يقتضي أخذ بعين الاعتبار الاختلافات بهدف مقاومة التيار الجارف للمجتمعات الديمقراطية المتفتحة حيث يتم الاعتراف بالتأكيد العالمي وضرب الاختلافات بتبخيسها أو، بصفة أكثر شدة، اجتثاثها بدون هوادة. وبعبارة أخرى، فالأمر يتعلق في هذا النموذج «بموقعة الاختلاف داخل النموذج»، وكذا «إرجاع للشرعية اختلافها»، علما أن هناك تجاوزا في البحث عن الشرعية، الملازمة للدينامية الديمقراطية، لصالح البحث عن الاعتراف بالاختلافات.

ولا يشكل التأكيد على الاختلافات النقيض للمبادئ التي تتأسس عليها المجتمعات الديمقراطية، ولكنها في المقابل تنبثق من دينامية الشرعية وتظهر في شكل غير مسبوق تتجسد في شرعية داخل الاختلاف.

6. فييرفيوركا Wieviorka، الاختلاف، باريس، 2001 ، Balland.

وتتموقع في هذا المستوى العام الرهانات الأساسية للتعدد الثقافي الذي يدرك على أنه وسيلة لفهم التعدد الثقافي.

III. أخلاقُ الاعتراف

سنأخذ بعين الاعتبار، قبل كل شيء، التحولات المرتبطة بالقيم والمعايير التي تتغذى من خلالها الأبعاد السياسية للمشكل. ويعتبر الفيلسوف الكندي شارلز طايلور Taylor Charles من أهم من ساهم في تحديد الحوافز الأخلاقية لسياسات الاعتراف[7]. وقد لاحظ تمظهرها في حركات متعددة: قوات وطنية، ومجموعات تمثل للأقليات أو مجموعات نسائية. وتعبر هذه، حسب طايلور، عن درجات متفاوتة إما عن حاجة ملحة أو ضرورة الاعتراف يكون الهدف الأساس منه تعويض نقص أو تصحيح تصور[8]. وينطلق شارلز طايلور من مبدأ أن هوية كل واحد ترتبط ارتباطا وثيقا بأشكال الإعتراف به. ولذلك، فهو يؤكد بقوة «أن الاعتراف ليس مجرد مجاملة في التعامل مع الغير»، ولكنه أساسا «حاجة إنسانية حيوية»[9]. وتنقسم الأمراض التي يمكن أن تصيب الهوية إلى قسمين: يرتبط الأول بغياب الاعتراف الذي يؤدي إلى شكل من أشكال عدم الوضوح الاجتماعي اتجاه من تنكر هويته؛ بينما الثاني لا يرتبط بغياب الاعتراف ولكن، «بإحساس سيء» يبعث للمعاني «الشعور بالذل والمهانة والاحتقار». » ويتابع طايلور مدققا «بأن عدم الاعتراف أو الاعتراف الناقص يمكن أن يحدث أذى ويشكل نوعا من الاضطهاد يجعل صاحبه سجين طرق عيش خاطئة ومشوهة ومقلصة». وموازاة مع ذلك، يمكن أن تعبر طلبات الاعتراف إما عن

---

7. تدور العديد من مؤلفات طايلور حول هذه القضايا، ولكننا نعتبر أن مقاله «سياسة الاعتراف» يشكل أهم هذه الأعمال. وقد تمت إعادة طبع هذا المقال تحت عنوان: «الاختلاف والديمقراطية»، باريس، Flammarion, 1994.

8. ينظر ريكور Ricoeur حول الدلالة الشاملة للاعتراف، مسار الاعتراف، باريس، Gallimard, 2005؛ وهونيث، الصراع من أجل الاعتراف المذكور سابقا وأيضا مقال لزيري وكايي، الاعتراف اليوم: الرهانات النظرية والأخلاقية والسياسية للتصور، ص. 88-115.

9. طايلور Taylor، التعدد الثقافي: الاختلاف والديمقراطية، ص. 42.

طلب الوضوح في الرؤيا، أو طلب «مراجعة» التصور عن هوية معينة. ويمكن، بالنسبة لطايلور، أن تجلب الأشكال المرضية للاعتراف معاناة قاسية.

تقوم هذه الأطروحة، التي تعتبر أساس التفكير في مجتمعات ما بعد الاستعمار [10]، على افتراض أن عقل الفرد لا يتكون خارج العلاقات التي تربطه بغيره وفي استقلال عن المجتمع. وهو ما يعبر عنه الفيلسوف البراغماتي ميد Mead، «إن تركيب العقل لا يعدو كونه نتاج تفاعلات اجتماعية»، ولا يعتبر تطوره «سوى تبني أوضاع الآخر» [11]. وينتج عن هذا أن الذات «تتشكل من خلال تنظيم المجموعة التي ينتمي إليها» والتي تساهم في تثبيت وضعه. «ويدقق ميد بأن الفرد هو ما هو بالنظر إلى أنه عنصر من المجموعة. ولا تعتبر الذات المادة الأولى التي يتشكل منها الفرد، ولكن العلاقة مع غيره من عناصر المجموعة هي التي تشكل هذه المادة».

ولا يؤدي تحقيق الذات داخل الأوضاع الاجتماعية إلى فقدان ذات الفرد بالنظر إلى أن هذه تتشكل على نمط التفكير الفردي لنماذج السلوك الاجتماعي من حوله. ولكن ذات الفرد التي تنبع من هذا التفكير تعمل، أيضا، على إقحام مادة مستمدة أساسا من علاقته بالآخرين. ويذكرنا أكسيل هونيث Honneth Axel بأنه بالنظر إلى هذه الافتراضات اعتبر جون ديوي Dewey John، هذا الفيلسوف البراغماتي كذلك، أن تفكيرنا قد يصاب بخطر التطور المرضي، وذلك ابتداء من اللحظة التي ينسى فيها جذوره الخاصة وينساق مع تجربة ذات قيمة تفاعلية أغنى» [12]. ولكي يصبح الاعتراف موضوع سياسة معينة، لا ينبغي الاعتداد بأن نسيان الاعتراف هو الذي يشكل حالة مرضية، ولكن نوع الاعتراف يمكن أن يكون كذلك مثل أن يتبنى أعضاء مجموعة صورة سلبية عن صورتهم الذاتية. وذلك،

10. تحيل هنا على فرانتز فانون وعمله: **المعذبون في الأرض**، باريس، La Découverte، 2004.

11. ميد ص. 253.

12. يعلق أيضا هونيث في عمله: **كراسة النظرية النقدية** (ترجمة هيير، باريس، Gallimard، 2007، ص. 78) على أطروحات طورها ديوي Dewey في كتابه التفكير الكيفي (1926)

لأنهم يختزلون بكل بساطة «صورة تدنيهم»، التي تتجسد من خلال الشكل المرضي أو الناقص للاعتراف [13].

ويظهر أن لهذا الاعتراف الناقص آثار تزحزح قدرة الفرد على الوفاء لذاته ولطريقة وجوده، بحيث تشكل هذه القدرة المثل الحديث للصدق.

ويكمن منبع فكرة المثل هذه، بالنسبة لطايلور، في «تغير طابع الأخلاق» الذي يدعو الكائن البشري إلى إيلاء أهمية قصوى لإدراكاته الأخلاقية الخاصة. فليس بمقدور الإنسان الآن أن يلتفت إلى سلطة خارجية، ولكن بإمكانه أن يحدد بداخله قوة أخلاقية. وقد قدم روسو لهذا الشكل الانطوائي الجديد صياغة خاصة ومثيرة من خلال تصوره للوعي الأخلاقي [14].

وقد قام هيردير Herder بتوسيع مدى هذه الحركة بإعطائه للاختلافات دلالة أخلاقية [15]. وتمسك طايلور بفكرة «وجود طريقة معينة لأن أكون كائنا بشريا تكمن في طريقتي الخاصة، وليس في تقليد نمط عيش كائن بشري أخر. ولكن هذا المفهوم يعطي أهمية جديدة للوفاء اتجاه نفسي قبل كل شيء. فإذا لم أكن أنا هو أنا، فسأفقد جوهر حياتي؛ وسأفقد دلالة الوجود الإنساني بالنسبة إلي» [16]. ويوجد ضمن مثل الصدق مبدأ أصيل يستدعي التفكير بأنه لا ينبغي البحث بداخلنا عن نموذج للحياة سوى ذاك الذي تفرضه شخصيتنا.

وكما ذكرنا من قبل ناهلين من منبع براكماتي، فإن هذا المبدأ لا يعني أن الفرد يبني هويته الخاصة بطريقة أحادية وأنانية. وبالنسبة لطايلور من الأليق التخلي عن هذا «المنعطف الذي يغلب عليه طابع الحوار الداخلي للفلسفة الحديثة

---

13. طايلور، ص. 12.

14. روسو، إميل، باريس(1762، 1966. GF، Flammarion.

15. هيردير Herder، تاريخ وثقافات، ترجمة روشي، باريس، (1774 1791، 2000. GF، Flammarion.

16. طايلور، ص. 17.

الذي يجعل الأمور غير واضحة بين الهوية والاعتراف. ويقترح في مقابل ذلك، تصوراً للحياة يبنى أساسا على الحوار، ويحدد انطلاقا من قناعة ترى أنه انطلاقا من اكتساب لغة إنسانية غنية بالتجارب يمكن أن نصبح عناصر بشرية بما في الكلمة من معنى، وقادرين ـ قبل كل شيء ـ على فهم أنفسنا وبالتالي تحديد هويتنا».

وعند إعادة تقييم أهمية الحوار في الحياة الإنسانية، يمكن أن تفرض أهمية الحوار كرهان أخلاقي مركزي. سنعود إلى هذا بتفصيل، ولكن يمكن أن نستنتج مسبقا أن هذا التصور يمكن أن يكون أساس بناء نظري لنظرية العدالة وقاعدة لمطالب اجتماعية وسياسية متعددة [17].

وكما أشرنا إلى ذلك من قبل، فقد علمنا العالم الحديث أن نتواجد بسمات لا تعكس جوهر ذاتنا، بل سمات الآخر بالمعنى الثقافي. وقد كانت هذه الممارسة ضرورية وقتها لجعل الآخر مثيلا ومشابها، وذلك عبر الانتقال من فضاء هرمي وتراتبي لمجتمع ـ كان مبنيا على مفاهيم الرتبة والشرف ـ إلى التأكيد على عزة وكرامة كل واحد، وذلك بنشر «سياسة عالمية» يمكن انطلاقا منها بناء كائن بشري يشكل موضوعا للحقوق والمزايا. ويمكن أن نذكر في هذا السياق، ما جاء به طايلور «ما يمكن تجنبه إطلاقا هو ذاك التمييز بين مواطن من الطبقة الأولى وآخر من الطبقة الثانية» [18]. وقد أدى مجال هذه المساواة إلى خلافات لم تنته بعد، ولكن الأساس يكمن في فهم المنطق الذي انطلقت منه. ويتجلى الاعتراف أساسا في هذا التصور في كونه يلعب دورا تحرريا، لأنه يهدف إلى تحقيق المساواة بين بني البشر. وكان هذا تعبيرا عن رفض الامتيازات في نهاية القرن الثامن عشر بناءا على مبدأ المطالب التي حملتها «حركة الحقوق المواطنة» في الولايات المتحدة الأمريكية خلال الستينات،

17. نحيل هنا على الكتاب الهام لـ دونيس لكورن Denis Lacorne فيما يخص الطريقة التي تطورت بها هذه المسألة في الولايات المتحدة: أزمة الهوية الأمريكية، باريس، Fayard, 1997 (طبعة مصححة ومنقحة، باريس، Gallimard, 2003).

18. طايلور، ن.م. ص 56.

أو ضد التمييز العنصري في جنوب إفريقيا. وتدخل هذه السياسة ضمن سياسة الاعتراف بالمساواة التي تندرج في إطار وجهة نظر يتمثل موضوعها في الإدماج والتماثل على قدم المساواة بين الوجود الإنساني.

وعندما نلتزم، عن وعي أو غير وعي، بوجهة نظر تهدف إلى تجاوز لحظة المساواة هذه من خلال تقليص دور الغير أو دور الآخر، فإننا نتمسك بجعل هذه المرحلة مرحلة أولية تملك دلالة حقيقية وجعل التماثل لا يملك هدفا في حد ذاته.

ونساند، انطلاقا من وجهة النظر الجديدة هذه، أنه من أجل تعزيز مشروع المساواة في شروط العيش بين بني البشر، ينبغي تطوير الجزء المتعلق بالاختلافات داخل الهوية. وبعبارة أخرى، فإن الأمر يتعلق بموضعة الاختلاف داخل المساواة ولنضمن، في مقابل ذلك، الذهاب بعيدا في إقامة المساواة، وحتى لا تخفي هذه التسوية نفي الاختلافات الحقيقية. ويتعلق الأمر إذن بالسير على نهج دينامية المساواة بشكل يجعلها داخل الاعتراف المعروف. وتوازي هذه المرحلة ما يسميه طايلور، على غرار إريس ماريون يونك Young Marion Iris «سياسة الاختلاف»[19]. وتملك هذه السياسة مقومات الأسس العالمية، ولكنها تقحم أيضا بعدا آخر. «فمع سياسة المساواة في الكرامة، يفترض أن يكون ما هو مؤسس متشابها عالميا، بمعنى أنه مجموعة من الحقوق والامتيازات؛ ومع سياسة الاختلاف، فما يطلب منا الاعتراف به الهوية الوحيدة للفرد أو المجموعة، بمعنى ما يميزه عن الأخرين. وتكمن الفكرة، على وجه التدقيق، في أن هذا التمييز كان مجهولا، ويمر في صمت ذائب في هوية مسيطرة أو غالبة»[20].

وليس هناك تعارض، بالنسبة لطايلور، بين العهدين في التعامل مع الاعتراف. ينهل الثاني من الأول بما أننا لا نسند «اعترافا شرعيا إلا لما له وجود

19. يونك Young، العدالة وسياسات الاختلاف، بريستون، منشورات جامعة برنستون، 1990.

20. طايلور، ن. م، ص. 57.

عالمي على أساس أن لكل واحد هوية، وكذا على أساس الاعتراف بما هو خاص لكل واحد». ويختتم طايلور انطلاقا من هذه النقطة مشيرا إلى «أن الاقتضاء العالمي يعد بالاعتراف بالخصوصية» أو، كما كتب مرة أخرى «تنمو سياسة الاختلاف انطلاقا من سياسة الكرامة العالمية»[21].

إن هذا التطور الذي يوصي به التصور الجديد للشروط الاجتماعية الإنسانية جاء ليقدم «دلالة جدرية جديدة لمبدأ قديم»[22]. وانطلاقا من التمركز في إطار وجهة نظر مشابهة يمكن أن يموضع ويل كمليكا Kymlicka Will التعدد الثقافي الليبيرالي ضمن امتداد تطور حقوق الفرد: «لقد عملت المثل العليا لقوانين الكائن البشري على استلهام وتبني التعدد الثقافي الليبيرالي»[23].

وتقوم النقاشات المعاصرة المتعلقة بالاعتراف ـ فيما يخص أسسها ومنافعها ـ في غالب الأحيان حول الاتجاهات الديناميكية. ويتمحور السؤال عن معرفة ما إذا كانت هذه السياسة الجديدة للاعتراف تحيلنا إلى مظهر من المظاهر الأخلاقية لما «قبل العصر الحديث»، أو أنها توازي الترسيخ الشرعي لمشروع مساواة الشروط الإنسانية في الحياة.

21. ن. م، ص. 58.

22. ن. م.

23. كيمليكا، أوديسيا التعدد الثقافي، جولة حول السياسات الدولية للتنوع، أوكسفورد، منشورات جامعة أكسفورد، 2007، ص. 88.

الفصل الثاني

الموقفُ المضادّ للتعدُّدِ الثقَافي

نلاحظ اليوم في المجتمعات الديمقراطية أو التي في طور الدمقرطة، ظهور مطالب قوية مرتبطة بمختلف الهويات الجماعية. ويكمن المشكل الثقافي والسياسي في تحديد ما إذا كان ممكنا الرقي بالاختلافات الثقافية (وذلك لأن هذه الاختلافات تدرك من جهة، على أنها عناصر مكونة لهوية كل واحد؛ ومن جهة ثانية، لأن عدم الاعتراف بها لدى الفرد يفرض عليه أن يعيش حياة مزيفة) دون تغييب للعدالة والوقوع في اللامساواة والفتنة الاجتماعية. فهل نحن أمام تعميق للدينامية الديمقراطية أو أمام تراجع للديمقراطية؟

لا يتعلق الأمر بسؤال بلاغي فحسب. فقد كانت، بالفعل، سياسة المساواة في الكرامة بين بني البشر محركا قويا للتأسيس الثقافي لسياسة حديثة. ويكمن الخطر في ممانعة هذه الدينامية أو تحويل اتجاهها بإقحام شكل من أشكال الاختلافات المصطنعة ذات طابع شرعي وسياسي قاتل للحرية.

التَّوَافق السياسي

تاريخيا، فقد حاول بعض الايديولوجيين الجمهوريين الليبيراليين والاشتراكيين، الذين تجمعهم قناعات تسير في نفس خط التقدم، جعل طلبات الحكم الذاتي أو السعي نحو الحفاظ على هويات ثقافية من قبل «شعوب صغيرة»

بمثابة صراعات رجعية أو حروب لا معنى لها. وتم إدراك، في إطار وجهة النظر هذه، بأن المطالب المتعلقة بإثبات الهوية تعتبر من أعراض شكل من أشكال التخلف السياسي والثقافي والاجتماعي بل والأخلاقي [1].

وتجدر الإشارة هنا، بصرف النظر عن الأفق السياسي الذي يحدد جهة معينة، أن مقتضيات التقدم تستدعي الاهتمام بثقافة الأقليات. ونجد أن عدم الاهتمام بهذه الثقافات يتجذر عميقا في التقليد الغربي. ونعتقد أن هذا التجذر أكثر عمقا، بحيث يأخذ مكانة بارزة عند الاتجاهات المتمايزة بل والمتعارضة. ويسري هذا على كل الاتجاهات السياسية التي تدعي أنها عالمية، وذلك على غرار الماركسية التي اختارت التوجه، دون تمييز، بخطاب موحد إلى كل دول العالم، بمعنى آخر إلى العمال بغض النظر عن انتماءاتهم الوطنية. وتعبر الاشتراكية الإنسانية لـ جوريس Jaurès كذلك عن هذا التوجه. ولا يعترف الاتجاه العالمي، ماركسيا كان أو اشتراكيا، بثقافة الأقليات كخطاب سياسي دال.

ولا تصدق هذه الملاحظة على هذا الصنف من الاتجاهات المذكورة فحسب. وتشترك، تاريخيا، في وجهات النظر هذه الأنظمة الجمهورية والليبيرالية[2]. ونجد في هذا الاتجاه تشابهات مثيرة، في التعامل مع الأقليات، بين طرح جون ستيوارت ميل Mill Stuart John وطرح فريديريك انجلز Engels Friedrich. فقد تحدث الكاتبان عن بعض الحالات مثل البروتون والباسك والإيكوسيين. وتطرق ميل لهذه المسألة في كتاب عالج فيه الحكومة التمثيلية وظروف ممارستها الممكنة [3]. وقد

1. بيري Barry، **الثقافة والإنصاف**، كامبريدج، Polity Press, 2001.

2. عالج فيرنون فان ديك، Vernon Van Dyke عدة مرات هذه القضايا. وينظر بالنسبة لهذا المؤلف: حقوق الإنسان وحقوق المجموعات، **المجلة الأمريكية للعلم السياسي**، عدد 28، 1974، ص. 725.711؛ عدالة المجموعات؛ **المجلة الأمريكية للعلم السياسي**، عدد 69، 1975، ص. 607، 611؛ الفرد والدولة وأخلاق المجموعة في النظرية السياسية، **عالم السياسات**، 29.3، 1977، ص. 343.369؛ الحقوق الجماعية والحقوق المعنوية: مشاكل في التفكير الليبرالي الديمقراطي، **المجلة السياسية**، عدد 44، 1982، ص. 10 ـ 21؛ حقوق الإنسان والعرق والتمييز العنصري، Wesport, Greenwood, 1985.

3. ميل، **ملاحظات حول الحكومة التمثيلية**، ترجمة، ساقيدان، باريس، Gallimard, 2009.

مال، في إطار وجهة النظر هذه، إلى التعبير عن الاندماج السلس لقومية معينة ضمن قومية أخرى، ولا يمكن أن تستفيد مجموعة اثن ـ ثقافية، ذات ثقافة خلفية باهتة، من حق التواجد السياسي على قدم المساواة في مواطنة مستقلة عن مواطنة البريطانيين أوالفرنسيين. ويكتب في الفصل السادس عشر من هذا الكتاب:«أكدت التجربة عن إمكان تذويب قومية داخل أخرى، وعندما تكون هذه الأقلية متخلفة ومتأخرة، فإن التذويب يكون كليا. ولا ينكر أحد إمكان إدماج الفرد، المنتمي إلى البروطون أوالباسك، ضمن تيار أفكار وعواطف شعب متطور ثقافيا وأكثر تحضرا ـ وأن يصبح عضوا فرنسيا تام المواطنة مقتسما مع الآخرين مزايا الحماية الفرنسية وكذا كرامة ونفوذ السلطة الفرنسية ـ عوض أن يرابط في الجبال متقوقعا حول نفسه، سجين أفق فكره المحدود، ويعيش حياة شبه متوحشة وكأنه أثر من آثار الزمن السحيق بل وكأنه من عوادم الحركة العالمية العامة التي لا ينخرط في تحريك عجلة زمنها. وتصدق هذه الملاحظة على الكالوا أو على الإيكوسي من الأعالي كعضو من أعضاء الشعب البريطاني».

ويتحدث انجلز بلهجة أكثر قوة وإن كان لا يذهب بعيداً عما قيل. فقد كان خصمه يتجلى في المذهب السلافي، وكانت قضيته تتمثل في الصراع ضد «رد الفعل». وقد كتب، في هذا السياق، في 13 يناير 1849 في مجلة رينان الجديدة (عدد 194):«لا يوجد بلد في أوربا لا يتضمن بقية شعب أو شعوب نجت من مهالك التاريخ، فأصبحت منبوذة مذعنة لأمة أصبحت العنصر المحرك للتطور التاريخي. إن هذه الشعوب الناجية من جبروت الأقدام العاتية للتاريخ، أو كما يقول هيجل، مزابل الشعوب هاته تصبح العنصر المتعصب المساند لكل مناهض للثورة، وتتمسك بسلوكها هذا إلى أن تتم إبادتها أو استئصالها نهائيا، بل ألا يشكل وجودها اعتراضا ضد ثورة تاريخية كبرى؟ وعلى هذا الأساس، يمكن تفسير سلوك الكالوا في بلاد الإيكوس بأنه مساندة لـ ستيوارت Stuart من 1640 إلى 1745. وكذا كان البروطون

في فرنسا عند مساندتهم لـ البوربون من 1792 إلى 1800. وعلى نفس المنوال تصرف الباسك في اسبانيا عند مساندتهم لـ دون كارلوس. وقس على ذلك، بالنسبة للشعوب السلافية الجنوبية التي تعتبر مزبلة من مزابل الشعوب ناتجة عن تطورات زمنية متضاربة جداً. وأن وجودها في حد ذاته متضارب، ولا ترى من خلاص لنفسها بشكل يشفي الغليل سوى الإطاحة بالحركة الأوربية التي ينبغي أن تزحف ليس فقط من الغرب إلى الشرق، ولكن من الشرق إلى الغرب بحيث يكمن سلاح التحرر ورابط الوحدة في هلاك الروس»[1].

وترفض الماركسية وكذا جون ستيوارت ميل رفضا مطلقا أن يمنح لـ «شظايا الشعوب» هذه، التي تمثل للأقليات، وضعا قانونيا معينا (ويمكن أن نستحضر هنا موقف ماركس في كتاب «المسألة اليهودية»). وتعود أهمية جون ستيوارت ميل إلى أن نظريته في الديمقراطية لا تلغي الاهتمام بالأقليات التي لا ينبغي أن تكون مهمشة أو مسيطر عليها من قبل الأغلبية. والأقليات التي يقصد هنا، بكل بساطة، ويرى أنها نافعة اجتماعيا وينبغي حمايتها شرعيا تتمثل أساسا في المفكرين والأقلية العالمة وبصفة عامة الشريحة «المثقفة» (وذلك في إطار وجهة نظر مستوحاة من الانتقادات الموالية لطوكفيل Tocqueville حول «تسلط الأغلبية»). وعلى هذا الأساس، فقد كان ميل يدرك مشكل التهميش الاجتماعي والسياسي للأقليات، ولكن تفكيره لم يذهب إلى حد الاعتقاد أن الهوية الإثن ـ ثقافية يمكن أن تشكل أساس مطلب شرعي. وتلتقي ليبيرالية واشتركية القرن التاسع عشر على نفس خط الرفض والإلغاء.

ولا يتخلف الاتجاه الجمهوري الحديث عن هذا الخط. ونجد في فرنسا، على وجه الخصوص، التأكيد على أن الدولة ككيان لا ينتج عن صيرورة تاريخية أو تقليد متوارث، ولكنه ينتج عن قرار حر يتبلور في مظهر تأسيس متعاقد عليه سيؤدي إلى

1. انظر Engels، حول معالجة الأقليات الثقافية في المذهب الماركسي.

تهميش الهويات الثقافية، وذلك باسم قيم العولمة والتقدم. وتدرك هذه الهويات أساسا على أنها تشكل إما تهديدا سياسيا أو أثرا عالقا يعيش على هامش الحضارة في طريقه إلى الزوال أو ينبغي الإسراع إلى وضع حد له بمحوه. وتعتبر حركة التفكير هذه عبارة عن تلاقح للإرث المطلق والتجريد الثوري يدور في فلك أمْثلة الفكر المحكوم بـ «التعميم المثالي»، وهو تفكير يفترض ـ تبعا لصياغة بيير روزنفالونPierre Rosanvallon ـ «رفض مجتمع نظاما وكيانا»[5]، وأن شرعيته كتيار فكري تكمن في الحفاظ على مسافة فاصلة تحول بينه وبين كل الخصوصيات[6]. ولا يعدو أن يكون تعريف روسو للإرادة في كتابه العقد الاجتماعي تعريفا رمزيا لاتجاه معين. ويمر «التوسع الاجتماعي الشامل» عبر صيرورة بناء الوطن، وهو ما يسميه سييس Sieyès دينامية «الوحدة»، وهي صيرورة ـ تعبئ مختلف الوسائل (الانسجام اللغوي، التنظيم الترابي) ـ يتم التعبير من خلالها عن التحام مكونات الشعب، وتميل به نحو الوحدة[7]. لقد كان التمسك بالانتماء الضيق شيئا تافها كأن تدعي أنك من البروطون أو من الباسك في الوقت الذي ساد فيه عداء «للتفكير الطائفي»، وذلك حسب منطق كانت له قيمة سياسية. وكانت هذه هي الآراء التي تبناها الدستور الفرنسي، ويكتب سييس في هذا الاتجاه كذلك: أشعر لزمن طويل أن هناك رغبة في تجاوز الوضع الفرنسي الهش إلى وضع أرقى. وسوف لن تعود هذه الفرصة إذا ضاعت، وستحتفظ الأقاليم إلى الأبد بفكرها الطائفي وامتيازاتها وبمطالبها وأنانيتها. ولن تتدارك فرنسا بعد ذلك فرصة الوحدة السياسية التي تعتبر ضرورة ملحة لتصبح فرنسا شعبا قويا تحكمه نفس القوانين ويخضع لنفس الأحكام الإدارية»[8].

---

5. روزنفالون، **النموذج السياسي الفرنسي. المجتمع المدني ضد الجاكوبية من 1789 إلى يومنا**، باريس، Le Seuil، 2004.

6. ن. م. ص. 27.

7. بريدان Bredin ، سييس: **مفتاح الثورة الفرنسية**، باريس، المكتبة الفرنسية العامة، 1990.

8. سييس، ملاحظات حول تقرير اللجنة الدستورية المتعلقة بالتنظيم الجديد لفرنسا، فيرساي، Baudouin، 1789، ص. 2 ـ 1.

ويلخص روزنفالون هذا التوجه بالشكل التالي: «تصور أن مجتمعاً يتجسد في شكل موحد ويعبر عن اختلافه مع عهده البائد. وأن شكل الوجود هذا هو الذي يحدد معنى السلطة الاجتماعية الجديدة التي سعت الثورة لإقامتها. وسيادة الشعب هنا لا تنفصل عن التمثيل الاجتماعي ـ غير المعهود ـ الذي يمثلها. ويمكن أن تفهم الأمة على أنها كيان تحرر من كل العوائق، منسجما مع أسسه في تجريد تام [9].

لقد سجل الجمهوريون في إطار نظام علماني حياد النظام المشترك للمواطنة اتجاه كل المجموعات الإثن ـ ثقافية، وبدأ هؤلاء بوضع مسألة الانتماءات للهوية في فضاء خاص، وكان التعامل على نفس المنوال فيما يرتبط بقناعات خصوصية، مثل الاعتقادات الدينية. وانحصرت قضايا الهويات الثقافية في صلب الاختيارات الفردية [10]. ويبنى هذا الوضع على أساس التمييز بين تصورين: الدولة المواطنة والدولة العرقية. وترغب الجمهورية، من وجهة نظر معينة، الاعتراف بالدولة المواطنة لا غير، فهي التي يكون من بين أهدافها التنظيم الحكومي [11]. ويكتسي هذا المحور أهمية كبرى في سياق أعراف الجمهورية الفرنسية بحيث يشكل تيار الإدماج نموذجا مضادا لكل نماذج التعدد الثقافي [12]. وتندرج صيرورات الانسجام في فضاء أفق المعنى الذي يحدد بامتياز كل ما يرتبط بأشكال تنظيم الدولة.

واتخذت وجهة النظر هذه طابعا رسميا لتتأكد وتترسخ في كل صراع أونقاش حول مفهوم الأمة. وقد اشتهر، في هذا السياق، تعريف إرنست رينان Renan Ernest من خلال محاضرة ألقاها سنة 1882 تحت عنوان «ما هي الأمة؟»

9. روزنفالون، م.م، ص 28.

10. كيمليكا، **الوطنية والتعدد الثقافي والمواطنة**، أوكسفورد، منشورات جامعة أكسفورد، 2001، ص 43.

11. شناير، **مجموعة المواطنين**، باريس، Gallimard، 1994.

12. ينظر في هذا الصدد المقال الحاسم لـ بيير بيرنهوم Pierre Birnbaum، بين العالمية والتعدد الثقافي: النموذج الفرنسي في النظرية السياسية المعاصرة، in A. Dieckhoff، **مجموعات الانتماء، الوطنية والليبيرالية والتعدد**، باريس، منشورات العلوم السياسية، 2004، ص 127.

فقد أعلن بأن الأمة هي قبل كل شيء «تضامن قوي يكمن محتواه في الإحساس بالتضحيات التي حققناها أو في تلك التي نحن على استعداد لتحقيقها. فهي تفترض وجود ماض وتختزل في الحاضر من خلال واقع ملموس يتمثل في الاتفاق، والرغبة الواضحة في التعبير عن حياة مشتركة دائمة». ويضيف رينان: «إن وجود الأمة (واسمحوا لي بهذا التعبير المجازي) عبارة عن استفتاء يجرى كل يوم، تماما كما أن وجود الفرد هو تأكيد دائم عن حياته»[13]. وقد سبق لرينان التأكيد على أولوية التضامن مقارنة بالمحددات التاريخية والعرقية الأخرى، وذلك من خلال رسالة وجهها سنة 1871 إلى دافيد فريديريك ستراوس Strauss Friedrich David يدور محتواها حول ضم ألمانيا لجزء من الألزاص واللورين بعد معاهدة فرانكفورت في ماي 1871: «تتكون شخصية كل أمة، دون شك، من العرق واللغة والتاريخ والدين، ولكن يتكون أيضا من شيء أكثر واقعية يكمن في الاتفاق الفعلي والإرادة التي تملكها مختلف أقاليم الدولة في التمتع بحياة مشتركة. ولم ترغب أية مقاطعة فرنسية في الانفصال عن فرنسا قبل الضم المحزن لنيس Nice؛ ويكفي هذا في تجريم أوربا جراء محاولتها تقسيم فرنسا، وذلك مهما كان الوضع اللغوي والعرقي هشا في فرنسا. وبالعكس، فهناك أجزاء من بلجيكا وسويسرا وكذا بعض جزر المانش تتكلم اللغة الفرنسية؛ ولكنها لا ترغب، على الإطلاق، في الانضمام إلى فرنسا؛ وتكفي هذه الرغبة في تجريمنا إذا ما حاولنا ضمها بالقوة. فالألزاص ألمانية لغة وعرقا، ولكنها لا ترغب في الانضمام إلى الدولة الألمانية؛ ويحسم هذا في الأمر. نتحدث عن حقوق فرنسا وعن حقوق ألمانيا. ولكن هذا لا يمسنا كثيرا بقدر ما يمس شعور الألزاصيين في الحق في الحياة لحما وعظما والاستجابة فقط للرغبة التي تمليها اختياراتهم»[14].

---

13. رينان Renan، **ما هي الأمة؟** وكتابات سياسية أخرى، باريس، المطبعة الوطنية، 1996، ص. 241.

14. رسالة إلى ستراوس Strauss بتاريخ 15 شتنبر 1871، ضمن ما هي الأمة؟ وكتابات سياسية أخرى، ص. 212-211.

ولا ينكر رينان أهمية العرقية (اللغة والدين والتاريخ)، ولكنه يناهض شرعية ضم الأرض بإثارة انتباه مخاطبه وتحذيره من محاولة تسييس القضية: «حذار أن تربط بين الإثنية والسياسة». وينبغي الانتباه إلى أن الاتفاق مكون أساس من مكونات السيادة. ويعفي هذا المكون الأمة من الخوض في قضايا الإثنية والوطنية الزائفة التي تهمل الاعتراف بالحقوق العالمية الصورية، هذه الحقوق التي تمكن من تحقيق الاتفاق. ولا يمكن أن يشكل الانتماء الإثن ـ ثقافي، في إطار وجهة النظر هذه، سوى تعبير سياسي غير شرعي للعرق.

بغض النظر عن الاختلافات السياسية التي يمكن أن تفرق بين علماء الاجتماع والماركسيين والليبيراليين والملكيين والجمهوريين، فهي ما اختلفت إلا لكونها تلتقي حول قضايا جوهرية تظهر بجلاء عمق الأسباب التي تحدد الوضع السياسي التقليدي الغربي اتجاه الأقليات.

ويجب على هذه الأقليات أن تتخلى عن الطابع الوطني الذي يميزها، وعن خصوصياتها من أجل المساهمة في حركة التاريخ أو الالتحاق بركب التطور، وذلك بهدف الاندماج في ركب الحضارات الكبرى الباعثة على كل تقدم (صناعي واقتصادي وسياسي). وتمر «الحرية» أو «التحرر» عبر تماثله مع الآخر، وليس بالبحث عن الاعتراف [15].

لقد أدى التفكير «الشمولي المثالي»، بدون شك، إلى نزاعات قوية لا يمكن تبريرها. فقد انخدع هو بدوره من خلال تبني الآراء القومية الأكثر عنفا. وقد عملت من قبل وتستمر الآن، بالرغم من عثراتها، على إدماج شكل من أشكال السخاء الذي يدفع نحو التعبير من أجل الالتفاف حول المبادئ الإنسانية في إطار ثقافة عالمية تنادي بحرية الإنسان والتسامح. ويعني عدم التشبث بهذه الأخلاق بداهة

15. هوبزباون Hobsbawn، الوطن والوطنية من 1780: **البرنامج والأسطورة، والحقيقة**، ترجمة بيتر، باريس، Gallimard، 1992، وتودوروف Todorov، **نحن والآخرون** التفكير الفرنسي حول التنوع البشري، باريس، 1989، Le Seuil.

الابتعاد عن كل ما يمكن أن يسمو بنا نحو الأعلى، بل والسقوط حتما في براثين العبودية.

وتوحي هذه الزاوية بوضع يقتضي الحيطة والحذر، وهو ما يؤيده التاريخ والأحداث الحديثة. وإذا ما فكرنا في استعمال مفهوم الأقلية إبان الحرب العالمية الثانية (ويحيل هذا إلى مشكل التوسع بصفة عامة)، وفي جنوب إفريقيا زمن التمييز العنصري، وكذا في الولايات المتحدة الأمريكية حيث استعملت الأقلية ككيان قانوني غير محايد تاريخيا، فإن هذا السلوك سيفسر على أنه تراجع بالنظر إلى المكتسبات التي حققتها حركة المواطنة ومحاربة التمييز العنصري. ويجد هذا الاحتراس مبررا له بالنظر إلى ملاحظة أحداث الرعب والصراعات العرقية في أفريقيا وفي قلب أوربا وفي مناطق أخرى من هذا العالم.

وما يغذي طابع الحيطة والحذر هذا تصاعد عدد المحاولات الإرهابية بشكل أكثر حدة منذ سنة 2000، وغياب الاستقرار السياسي في الشرق الأوسط، والقلق المتزايد حيال الإدماج الاجتماعي والاقتصادي للأقليات المهاجرة (وخاصة عندما يتعلق الأمر بديانة مخالفة لهؤلاء). وتخلق هذه التطورات حالة من القلق تدفع بالديمقراطيات الليبيرالية إلى الانكماش على نفسها، والانغلاق على هوياتها الخاصة. في المقابل، فقد تمتع التعدد الثقافي في التسعينات من القرن الماضي بحظوظ وافرة في الانتشار لينكمش جراء أحداث ذكرناها آنفا [16].

ولنتقدم في هذا النقاش المعقد، فمن الأليق تحدي الصور الكاريكاتورية بمعنى أو بآخر. ولنأخذ كذلك الظروف والملابسات المحيطة بالموضوع، علينا أن نتفحص وبدقة الحجج والأدلة التي تحملها هذه المعارضة بهدف تحديد ما تقدمه من آراء عارضة عفا عنها الزمان، وما تحتفظ به من أراء منطقية ومتجذرة يجعلها تحتفظ بمصداقيتها.

16 جوبكي Joppke، تراجع التعدد الثقافي في الدول الليبيرالية: النظرية والسياسة، المجلة البريطانية للعلوم الاجتماعية، 55، عدد 2، 2004.

II- نَحْو المقاومة

تتعدد الحجج والافتراضات التي تساند رفض الاعتراف بحقوق الأقليات. ويمكن أن نتحدث عنها من خلال محورين. يحيل الأول إلى حجج ذات طابع وظيفي تلتزم بتمثيل بعض الشروط المكنة للترابط الاجتماعي. ويأخذ المحور الثاني بعدا أخلاقيا، ويهدف إلى معارضة، على أرض المبادئ، الطريقة التي تنهجها سياسة الاعتراف في إعادة تقويم وضع الاختلاف في إطار مشروع حديث للمساواة والاستفادة من شروط الامتيازات.

1. مبدأ القوميات

تقتضي ممارسة المواطنة ممارسة حقيقية، وذلك من خلال التوافق التام بين الوحدة الثقافية والوحدة السياسية. ويفترض مبدأ الوطنيات كما كتب إرنيست جيلنير Gellner Ernest سنة 1983 « يجب أن تتوافق الوحدة السياسية والوحدة الوطنية»[17].

ولا تعتبر الفكرة التي عبر عنها هنا جيلنير، تعبيرا قويا، فكرة جديدة. وقد عبر جون ستيوارت ميل، بطريقته الخاصة، سنة 1861 عن القيمة السياسية لهذا التوافق. وكانت، بالنسبة إليه، شرطا من الشروط الممكنة لديمقراطية تمثيلية. وينفي وجود ديمقراطية بدون لغة وإطار ثقافي مشترك. ويخصص الفصل السادس عشر، تحت عنوان «قضايا حول الحكومة التمثيلية» للعلاقة بين المسألة الوطنية والحكومة التمثيلية، ويبرر من وجهة نظر وظيفية وجود شكل من أشكال القومية السياسية: «يكاد يكون مستحيلا وجود مؤسسات حرة في بلد يتكون من قوميات مختلفة. ولا يمكن أن يوجد فكر عمومي موحد باعتباره الشرط الأساس لممارسة حكومية تمثيلية عند شعب مجرد من إحساسات التوافق، وخاصة عندما نتحدث ونقرأ بلغات مختلفة».

---

17. جيلنير Gellner، الأمم والوطنية، باريس، Payot، 1989، ص 11.

يطرح التعدد إشكالية بالنسبة لميل، وذلك بسبب اختلاف «التأثيرات التي تمارس على الفكر وتحدد الفعل السياسي» من منطقة لأخرى». وينتج عن ذلك ثقة الناس في رؤساء مختلفين. ويضيف، بأن هؤلاء لا يتلقون نفس الخطاب ولا نفس التقارير السياسية بل ولا يقرؤون نفس الصحف. ولا تدرك منطقة عما يجري في منطقة أخرى. في المقابل، تكفي ممارسة سياسة موحدة من قبل حاكم واحد على جهة معينة لكي تتعظ باقي الجهات الأخرى. ولا يعني معاقبة الكل اتكال جهة معينة على جهة أخرى لخلق مقاومة عامة؛ ولا يملك أحد القوة في المقاومة منفردا، ويفكر الجميع برزانة بأنهم في خدمة مصالحهم من خلال الاستفادة من المزايا التي تقدمها الحكومة. ويتحدث في الأخير عن الضمان الوحيد ضد سيادة الطغيان المتمثل في تعاطف الجيش مع الشعب». وأصبحت هذه الملاحظات تجري مجرى الحكم في حقل النظريات المعاصرة للتعدد الثقافي. وتلعب دور الصياغة التاريخية الأكثر وضوحا وتشكل الفضائل الأكثر خصوبة لما يمكن أن نطلق عليه «الأحادية الثقافية».

وقام ميل بصياغة حجج وظيفية على أساس مخطط سياسي بهدف تقليص التنوع. ونجد لذلك امتدادا على الصعيد الاجتماعي. وسيكون من الأفيد استخلاص سبل الاستقرار من الوحدة عوض التعدد: فالوحدة تعزز الإدماج الاقتصادي، وتدعم التنمية وتساند التضامن الذي تنشده كل سياسة توزيعية. وبعبارة أخرى، تساهم الوحدة الثقافية في تحقيق تضامن اجتماعي واقتصادي على نطاق واسع. وهو ما يمكن أن يعبر عنه بالطريقة التالية: يشكل المجتمع الموحد نقطة الالتقاء بين «المال» و «الأخلاق». وتلعب هذه الحجة الوظيفية التي تطبق على المستوى الاجتماعي دورا مركزيا في إطار النظريات السياسية التي تلعب نوعا من التوازن بين القضية الوطنية ومبادئ العدالة التوزيعية.

وتتموقع، إذن، هذه الحجج السياسية والاجتماعية في إطار وظيفي يساهم في وسم مزايا الأحادية أو الوحدة. وسنحاول تحديد واستخلاص منطق الأشياء انطلاقا

من سببين نظريين اثنين: يتمثل الأول في التأثير الثقافي لنموذج المدينة القديمة، ويكمن السبب الثاني في بعض التصورات التي تتعلق بالعلاقة بين التنوع والصراع.

أ. افتراضُ التفوقِ المعرفي للابستيمولوجْيا

إذا كان التعدد يشكل اليوم موضوعا للدراسة، فينبغي الإشارة إلى أن الفلسفة السياسية الغربية لم تهتم لمدة طويلة بمسألة العلاقة بين الوحدة السياسية (المدينة، الامبرطورية، الدولة) والتنوع الثقافي. وقد أثبت التاريخ بأن هذه المجتمعات متعددة الاختصاصات. وينطلق المنظرون السياسيون من نموذج المدينة المثالي حيث يشترك المواطنون في اللغة والتاريخ والثقافة والممارسات (وإن كان ينتمي هؤلاء إلى تنظيم سياسي متعدد على المستوى الإثن ـ ثقافي واللغوي، ونجد إشارات لهذا عند أرسطو وروسو وجون ستيوارت ميل وماركس). والغريب أن المدن الأثينية أوالاسبارتية ذاتها لم تخضع لمبدأ التجانس الثقافي هذا. ونجد فقط الطابع المحدود لاكتساب المواطنة هو الذي يمكن من الحديث عن هذه الوحدة. وينتج عن هذا أن الأصول التصورية للتقليد السياسي ظلت عاجزة عن فهم التفاصيل الداخلية المعقدة لمسألة المجموعة السياسية.

ب. التنوع والصراع

يعود السبب الثاني في تأخر التنظير السياسي لمفهوم التنوع الثقافي إلى العلاقة التي كانت قائمة بين فكرة التنوع (اختلاف أخلاقي أو بكل بساطة اختلاف المصالح) وبين فكرة الصراع: فحيث يوجد تنوع هناك صراع، ولو بالكمون.

وقد بني كل تقليد تعاقدي حديث، بطريقة أو بأخرى، على أساس هذا الافتراض. وقد أعطى ماكس ويبر Weber Max لهذا الموضوع شكلا مثيرا عندما قارن أنسقة القيم بمختلف الألهة التي كانت تعبدها المدن الغابرة. فكل إله تختلف طقوسه عن الألهة الأخرى، ولا تتقمص الألهة دور بعضها البعض. ويؤشر مذهب

التعدد إلى تعدد القيم بحيث يستحيل مصالحة وجهات النظر الأخلاقية التي تتكون من أنسقة مختلفة. ولا يمكن للأحكام النهائية للقيمة أن تطمح لأي شكل من أشكال الشرعية خارج النسق الذي يستوعبها. فهناك، إذن، اختلاف في أنسقة القيم وتنوع في الثقافات. وبما أن المنطق لا يؤسس لهذه الأحكام، فلا يمكن أن تكون هناك علاقة صراع بين مختلف أنسقة القيم. وإقصاء المنطق كوسيط قوي، يبعد بالضرورة كل وسيلة ممكنة في هذا التوسيط [18]. وسنتموقع، بالتالي، في إطار وجهة النظر حيث لا يشكل الصراع شكلا من أشكال العداء البسيطة، ولكنه يأتي أساسا لخلخلة الصيرورة الاجتماعية. ونتجه هنا، إذا ما تبنينا المقولات التي اقترحها سيمل Simmel، إلى اعتبار أن الصراع يتغذى عبر اختلافات اثن - ثقافية «تكمن في الطاقات الداخلية التي لا يمكن إرضاؤها إلا عبر الصراع كصراع». ولا يظهر الصراع في وضعية كهذه على أساس الشعور بالتماثل [19].

2. حجج ذات طابع «أخلاقي»

توجد طريقتان لمعالجة مسألة العلاقة بين الثقافات على المستوى الأخلاقي. تكمن الأولى في الدفاع عن فكرة حضور مبدأ القياس بين الأنسقة الثقافية. ويمكن أن نلاحظ أيضا الاختلافات في القيمة بين نفس الثقافات. قد يكون بعضها أقرب من البعض الآخر من فكرة الاعتزاز بـ «نمط الحياة الرفيع» أو بـ «العدالة». ولا يمكن أن نقع في حيرة، في إطار وجهة النظر هذه، فيما يخص الفكرة القائلة بأن الاعتراف يوازي «حاجة إنسانية حيوية». ولكننا ننطلق، في المقابل، من مبدأ أن هناك ثقافات

---

18. انظر في هذا الصدد الملاحظات الهامة التي جاء بها كل من سيلفي ميزور وألان رونو، **حرب الآلهة. محاولة في مقاربة الخصومة حول القيم**، باريس، Grasse، 1996.

19. ينظر في هذا الصدد عن الحالات التي تشكل حدودا حيث لا يؤدي الصراع وظيفته الاجتماعية، سيميل Simmel، علم الاجتماع. دراسات حول الأشكال الاجتماعية (1908)، ترجمة ديروش كورسيل و مولر، باريس، PUF، 1999، الفصل الرابع

أعلى من أخرى، وأن هذا التفوق سيبرر بأن الثقافات الأكثر «تقدما» «تحرر» الثقافات التي تكون أقل منها[20]. ويعبر هذا الموقف عما يمكن أن نصطلح عليه بـ الاثنية المركزية.

هناك مقاربة «أخلاقية» أخرى، ترفض هذا الاستدلال المبني على هرمية الثقافات، وتتبنى وجهة نظر تتمحور حول القيم العالمية. ولا يتعلق الأمرهنا بإثبات التفوق الأخلاقي لنسق خاص على أنسقة أخرى خاصة، ولكن بإثبات أن قيمة نسق تكمن في تجرده من الخصوصية.

ويجب، بعبارة أخرى، الترفع عن هذه الخصوصيات، ونهتم في المقدمة بما يجعلنا نقترب من بعضنا البعض. وينبع هذا الاستدلال بنيويا مما هو عالمي وشمولي.

يتمثل دور هذه الحجة أحيانا، في شكلها الأكثر هجوما، التشكيك في تبني عنصرية أو تقمص شكل من أشكال «الاثنية» قد يكون خفيا في بعض الأحيان. ويأخذ الانتقاد في هذه الحالة نمط التنديد بـ «التطرف الطائفي». وأدى النقاش، من هذه الزاوية، إلى أدبيات غزيرة ولكنها غير شرعية. ونجد بيير أندري طاكييف Taguieff André-Pierre من المؤلفين الذين اشتغلوا في هذا الاتجاه ، وذلك من خلال اهتمامه بالعنصرية والجمهورية والطائفية[21]. وبعد إشارته إلى صعوبة التمييز، على المستوى الاستدلالي، بين الخطابات العنصرية «الثقافية» وأشكال «التعدد الاثني والتعدد الثقافي» ضد العنصرية، عمل على تطوير انتقاد «الاثنية» و «التطرف في مواجهة الاختلاف» [22] أو «تعصب الهويات» [23] التي لا يجيد التعدد الثقافي

---

20. من أجل نقدي ونقد غير نسبيين لوجهة النظر هذه، نحيل على أعمال تودوروف، غزو أمريكا، وقضية الأخر، باريس، Le Seuil ، 1989، ونحن والآخرون المذكور سابقا.

21. نذكر فقط ضمن بيبليوغرافية غنية: قوة الحكم المسبقة، باريس، 1988 La découverte، والجمهورية المتورطة، والتعدد، والطائفية والمواطنة، ، باريس، طبعة 2005 des Syrtes.

22. طكييف Taguieff ، قوة الحكم المسبق، ص. 16.

23. طكييف، مقاومة التحرك السياسي، باريس، ألف ليلة وليلة، 2001، ص. 54.

التعبير عنها. وما يفترض هنا، أن التعدد الثقافي يبنى على أساس رفض العالمية: «يتم الانتقاص، في إطار إيديولوجي معين، من كل موقف أو تصور عالمي. على أساس أن العالمية في تصورهم تفضي إلى الامبريالية الكاسحة والهدامة لكل هوية طائفية، وتحمل طابعا إرهابيا وقاتلة للحريات. ولذلك، فباسم محاربة هذا الوحش العالمي المفترس، يقام اتجاه مبني على التطرف في مواجهة الاختلاف [24]. لا يتم التنديد، في إطار هذا النوع من الاستدلال، بالتعدد الثقافي في حد ذاته. ولكن الانتقاد يوجه إلى الأشكال العقيمة التي تتولد عن هذا التعدد، والتي تناقش باللجوء إلى الحجة الكلاسيكية التي تنبه إلى «مكمن الانزلاق» حيث لا نرى بوضوح هل يتم البناء على أسس افتراضية تجريبية أو يمكن تبرير ذلك انطلاقا من وجهة نظر منطقية [25]. ويقدم التعدد الثقافي، في هذه الحالة، على أنه تصور ساذج يلعب بالنار، ويتمظهر بالانشغال بتعددية غير مرغوب فيها. ويمكن وضع بيير أندري طاكييف على هذا المستوى من التصنيف: «يخشى أن تتحقق المثالية السياسية للهويات في شكل من أشكال الاثنوقراطية المحلية باسم الحركات الوطنية الاثنية الانفصالية مدعمة من قبل عصابات سياسية». ويمكن أن نحكم، انطلاقا من وجهة النظر هذه، أن السياق الجيو ـ سياسي المتوتر والموسوم بصراعات اثنية داخلية درامية «يكفي في حد ذاته إلى حمل حاملي الشعارات الكونية والشمولية إلى واقع التفكير مهما كان ذلك موجعا بالنسب لهواة المثالية السلسة والناعمة» [26]. ولا يعتبر هذا الموقف الوحيد في التعبير عن «ذعر أخلاقي» كما أشار إلى ذلك روفين أوجيان Ogien Ruwen [27]. وقد كان بيير أندري طاكييف على صواب عندما أشار إلى تسخير التعددية الثقافية كأداة

24. طكيف، قوة التحكم المسنز، ص. 16.

25. أوجين Ogien، هل للأخلاق مستقبل؟ نانت، طبعة Pleins feux، 2006، ص. 13 - 35.

26. طكيف، مقاومة التحرك السياسي، ص. 63.

27. أوجين، الجمهورية الأخلاقية، باريس، Grasset، 2001.

من قبل الايديولوجيات التي لا تدرك أن هذه التعددية تشكل عمق الليبيرالية الديمقراطية. وأمام هذه الاعتراضات، فإن دور المنظر للتعدد الثقافي يكمن في إبعاد الشرعية عن النتائج التي تستخلص أن «التعدد الثقافي، في المجال السياسي، يكمن دوره أساسا في إعادة أثننة الفضاء الاجتماعي، وإكساب التقسيم شرعية ما، وإناطة التدبير لمسيرين طائفيين أو متمسكين بهويات خصوصية»[28].

وننتقد دائما المقاربة الثانية لكونها تشكل في العمق نسخة خفية عن أطروحة الهرمية الثقافية. قد يمس هذا الانتقاد المسألة بشكل عرضي، ولكنه مبدئيا غير صحيح. ويفترض هذا التأكيد أنه، مهما كانت قدرتنا الحقيقية على إدراك وتحقيق نسق حكومي مجرد من الخصوصية، فإن مجرد رفض موضوع يعفينا من مشقة انتقاده.

III. مبدأ الحياد السياسي

إذا ما عملنا على تعميق النظر في مقياس التجرد من الخصوصية، فإننا سنلاحظ أن صياغته السياسية تحيل إلى ضرورة حياد الدولة كشرط من الشروط اللازمة لوظيفة التحكيم التي نريد أن تضطلع بها. ويعتبر الاقتراح النظري هام من جهتين. أولا، بالنظر إلى الاعتبارات الأكثر أناقة، فإنها تؤخذ على أنها شكل نقدي للعولمة؛ وثانيا، لأنها تمكن من الإجابة عن الاقتضاءات الوظيفية التي تدرك على أنها بمثابة شروط إمكان مجتمع.

إذا ما ابتعدت الدولة عن كل مقاربة ثقافية، فإنها تتعالى على المستوى العالمي وكذا على المستوى العام أو العمومي، بمعنى أن درجة شموليتها تسمح لها بالجهر بالحق والعدل، في الوقت الذي يمكن فيه للأقليات الوطنية أن تلمس، بطبيعة الحال، مستوى خاصا لا غير حيث يؤدي بالضرورة إلى إعادة ظهور كل أشكال المصالح الخاصة وكل الأشكال الفيودالية.

---

28. ن. م، ص. 18.

وقد تبنت هذه الفكرة، على المستوى النظري، الليبيرالية السياسية المعاصرة. وقد وضع الفيلسوف الأمريكي جون راولز Rawls John ، بصفة خاصة، مجموعة من المصطلحات قيد الدرس سنة 1971 في كتابه نظرية العدالة، ثم بعد ذلك سنة 1993 في كتابه الليبيرالية السياسية[29]. ولا يهم هنا محتوى مبادئ العدالة التوزيعية التي يبحث في إطارها بقدر ما يتعلق الأمر بالاقتضاءات ومبادئ طرق التفكير التي يتخذها وسيلة لتبريرها.

ويفترض راولز أن تبرير نسق مبادئه، عن العدالة، يمر عبر إعادة تشكيل النظريات التقليدية للعقد الاجتماعي. وكتب سنة 1992 في مقدمة كتابه العدالة والديمقراطية: «يكمن هدفي في تعميم ونقل المذهب التقليدي للعقد الاجتماعي إلى أعلى مستويات التجريد. وأريد التوضيح أن هذا المذهب لا يخضع للاعتراضات المترددة التي نوجهها له، ونعتقد دائما أنها ستشكل الضربة القاضية لهذا المذهب. وأرغب في تقديم، بطريقة واضحة، السمات الأساس التي تهيكل هذا التصور وتطويرها في عرض منهجي عن العدالة التي تشكل الحل الأنجع مقارنة بالنفعية. وأظن أنها تمثل المقاربة الفضلى التي تعبر عن قناعاتنا في مجال العدالة»[30]. ويتموقع راولز من وجهة النظر هذه في إطار تقليد النظريات الليبيرالية التي تقترح علينا دائما تخيل «الحالة الطبيعية» التي يمكننا انطلاقا منها التفكير، مع مراعاة الظروف الزمانية والمكانية، في التنظيم السياسي الأمثل والثابت للمجتمع.

يتمثل السؤال الذي طرحه كل من هوبز Hobbes ولوك Locke وروسو Rousseau فيما يلي: ما هو نوع العقد الذي يبرمه الأفراد إذا ما تواجدوا على حالة طبيعية؟ لقد كان الافتراض، إذن، ـ وما زال مع راولز ـ أنه بتعرفنا على حدود العقد

29 راولز، **العدالة الاجتماعية**، ترجمة أودار، باريس، Le Seuil 1997؛ وكذا، **الليبيرالية السياسية**، ترجمة أودار، باريس، Le Seuil 1995.

30 راولز، **العدالة والديمقراطية**، ترجمة أودار وآخرون، باريس، Le Seuil 1993، ص 8.

نستطيع تحديد حقوق وواجبات الأفراد، وكذا حدود السلطة الشرعية للدولة. وبهذا لا يرث، راولز هذا التقليد، ولكنه يرغب في تطويره.

ويتمظهر هذا التطور، أولا، من خلال الانتقال بالفكرة المحورية «الحالة الطبيعية» إلى «الوضع الأصلي». ويتخلى راولز، بهذا، عن لغة «الطبيعة» ليبلور بوضوح مفهوم العقد على أنه أداة للتفكير حول مقتضيات بعض القناعات الأخلاقية. كما يهدف إلى استنباط المقتضيات السياسية عن فكرة المساواة الأخلاقية بين الأفراد. «يولد الرجال أحرارا ومتساوين»: ليس العقد الاجتماعي الذي يزودنا بهذه القناعة، بل إن هذه القناعة هي التي توجهنا نحو مفهوم العقد كمبدأ من مبادئ التنظيم السياسي.

وعمل راولز أيضا على تطوير مفهوم العقد بالتأكيد على أن الأفراد غير متساوين من وجهة نظر طبيعية، فهنالك عدم تكافؤ في المواهب والقوة والموارد. وكان هوبز قد عمل على حل هذا المشكل بملاحظته أنه على الرغم من عدم التساوي الفيزيائي، فإن الرجال متساوين من وجهة نظر طبيعية، لأنه لا يوجد رجل كيفما كانت درجة ضعفه لا يقوى على قتل رجل آخر[31]. ويفترض راولز انعدام المساواة بين الرجال وينبغي تحييد الآثار غير العادلة الناجمة عن ذلك. وبمعنى آخر، ينبغي بالنسبة للأفراد ـ في الوضع الأصلي ـ الانخراط عن وعي في تحقيق مبادئ العدالة، وذلك دون معرفة نوع الوضع الذي سيكون عليه الفرد كيفما كانت درجته وأحقيته. وبتعبير آخر، يجب على الأفراد التفاوض من وراء ستار يحجب المزايا الاجتماعية والطبيعية التي يملكونها إلى أن يحين وقت تحديدها. ومن أهم أهداف هذا الحجاب إلغاء «آثار الاحتمالات الخاصة التي تدفع إلى اصطدام الرجال بعضهم ببعض وتسمح لهم بمحاولة استغلال الظروف الاجتماعية والطبيعية لتحقيق أغراضهم الشخصية. ولهذا السبب، يضيف راولز، أفترض تموقع المتنافسين وراء الستار. ولاهم يعرفون

31. هوبز، Leviathan، الفصل XIII، الفقرة 1: «نادرا ما نجد رجلا ضعيفا درجة لا يقوى على قتل أقوى رجل»

مدى تأثير الإمكانات المختلفة في حالاتهم الخاصة، ويجبرون بهذا على تبني مبادئ على أساس قاعدة اعتبارات عامة»[32]. وعلى هذا الأساس، سيعمل الأفراد ـ انطلاقا من قناعاتهم أنه لا يمكن التمتع بحياة كريمة خارج علاقات التعاون ـ على اختيار مبادئ العدالة. وهم يجهلون، ربما، مواهبهم التي يتوفرون عليها، وسيحملون بهذا، انطلاقا من كونهم كائنات عاقلة، على اتخاذ قرار ـ حسب راولز ـ انطلاقا من قاعدة الحد الأدنى ذو القيمة العليا الذي يتمثل في اختيار وضع حيث يشكل الحد الأدنى للخيرات الاجتماعية التي يمكن أن يتلقى الأفراد، في نفس الوقت، حدا أعلى. وبعبارة أخرى، يبحث المتعاقدون عن النسق التوزيعي الأمثل من خلال الحد الأدنى.

يسعى راولز إلى وضع تصور إجرائي للعدالة في إطار وجهة نظر أخلاقية- تتعارض مع المقاربة الغائية ـ بهدف إعطاء الأولوية للعدالة مقارنة بالخيرات والممتلكات. ويضمن هذا الإجراء، بالفعل، عدالة الاتفاق ويسمح باحترام سيادة الشخص ويأخذ بعين الاعتبار التعدد البشري الذي ينتج عن ذلك بما أن كل واحد، من وجهة نظر أخلاقية، يسعى إلى تحقيق أهدافه طبقا لمقتضيات العدالة. في المقابل، ومن وجهة نظر غائية، فإن تصورا ما يجعل الخيرات والممتلكات هدفا في حد ذاته، بل ومن الممكن تصور أن حرية بعض الأفراد ستكون مقيدة بهدف تحقيق هذه الغاية.

بالإضافة إلى ذلك، فإن احترام الاستقلال يقتضي أن يكون الإنسان سابقا لهذه الغايات. فإذا افترضنا أن الذات «ملتزمة» ـ بمعنى، أنها تتلقى من المجموعة أو من التقليد بعض الغايات النهائية ـ، فعليها إنكار، من وجهة نظر ليبيرالية، ما يكسب قيمة لأهداف الفرد، وإنكار الاختيار الذي يتبناه حيال هذه الأهداف.

ويتقوى بهذا رابط أساسي، في إطار نظرية راولز عن العدالة على أنها إنصاف، من جهة بين فكرة المساواة الأخلاقية وبين الأشخاص؛ وتضع على الهامش، من جهة أخرى، الخصوصيات التي تميز الفاعلين عن قصد داخل الوضع الأصلي.

32. راولز، نظرية العدالة، ص 168.

ويحيل هذا الرابط كذلك إلى تمثيل الفرد المستقل على أنه ذات «غير ملتزمة». ويجب أن تسمح حرية الاختيار، على وجه التدقيق، بتحديد الفرد ما يعتبره يشكل قيمة له، وكذا وضعه في موضع يتمكن من خلاله دائما تقييم ومراجعة اعتقاداته من هذا الجانب. وبالنظر إلى أنه من مصلحة كل فرد تحديد القيم التي يراها صالحة، فهذا يعفي الدولة من التدخل في هذا الجانب، وأن تمنح لكل واحد ـ على قدم المساواة ـ إمكان الاستقلال الذاتي في تبني الاختيار الملائم.

وقاد هذا الاستدلال راولز إلى الدفاع عن مبدأ الحياد العمومي. ولا يمكن أن تبرر الدولة تصرفاتها، في إطار وجهة النظر هذه، بالاستدلال على تفوق التصور المادي للخيرات الذي ترغب في تحقيقه من خلال مساهمتها. وقد اشتهرت وجهة النظر هذه التي تعني دائما في قاموس راولز بأن الدولة لا تحسم بل ولا تتدخل بين مختلف المذاهب المتسامحة. وتكمن الفكرة في تقديم تصور عن العدالة السياسية التي تقوم على أساس الأفكار المرتبطة بقاعدة ثقافة خاصة بديمقراطية ما. ويمكن أن يدرك المواطنون، في حياتهم الخاصة أو «داخل المجموعة التي ينتمون إليها»، «غاياتهم والتزاماتهم بطريقة تختلف عن ما يفترضه التصور السياسي»، ولكن راولز لا يعير اهتماما لهذا الإدراك إذا ما تمكن هؤلاء من الانخراط في النواة المشتركة للثقافة العمومية [33]. ويفسر ذلك بأنه «لا يعتد هنا بهوياتهم غير العمومية التي تحدد من خلال قناعات أخلاقية وفلسفية ودينية. وهكذا، استنادا إلى «التراضي المبني على التقارب» يمكن أن نحقق العدالة على أساس أنها إنصاف. ويقر راولز بـ «التعدد». ويشير إلى أن تنوع المذاهب المتسامحة والمنطقية التي يمكن أن تتواجد في المجتمعات الديمقراطية الحديثة لا يمكن تفسيرها على أنها وليدة ظرف تاريخي عابر، ولكنها سمة لازمة للثقافة العمومية الديمقراطية» [34]. فإذا أمكن أن نقول بحياد الدولة الليبرالية،

33. راولز. العدالة والديمقراطية، ص. 229-228.

34. راولز. الليبرالية السياسية، ص. 63.

فذلك لأنها تحاول جاهدة، من خلال مؤسساتها التمثيلية وسياساتها العمومية، أن لا تميل لأي مذهب أخلاقي خاص [35]. وقد عمل رونالد دووركين Dworkin Ronald سنة 1978 على صياغة هذه الفكرة صياغة واضحة. وأقام، إذن، العلاقة بين الحاجة الملحة التي تفرض على الحكومة التعامل مع المواطنين على أنهم أفراد متساوين من جهة، وضرورة «الالتزام بالحياد حول قضايا تهم نمط حياة الأفراد من جهة ثانية» : «بما أن الاتفاق لا يحصل، داخل مجتمع ما، بين كل المواطنين حول نمط معين، فإن الحكومة لا تتعامل معهم على أنهم أفراد متساوين إذا ما فضلت تصورا على تصور آخر، وذلك إما لتوقع القادة أن تصورا يفوق التصورات الأخرى، وإما لأن بعض التصورات تكون للمجموعة الأكثر عددا أو الأكثر قوة»[36]. وتساهم هذه الأطروحة، التي تسمح بإعادة التأكيد على القيم الاجتماعية للتسامح، في التأسيس لفكرة أولية العدالة انطلاقا من تنظيم المنافسة حول خيرات البلاد في مجتمع منظم تنظيما محكما». وشكلت هذه المحاور، منذ ذلك الحين، موضوعا لمختلف التقارير والتحاليل والاعتراضات [37]. سوف لن ندخل في متاهات النقاش هنا، ونكتفي في هذه المرحلة بالإشارة إلى أنها تشكل تبريرا نظريا قويا لحياد غير قابل للطعن على المستوى الإثني المحلي أو المركزي. ونفهم جيدا أنه بإمكاننا، في إطار تموقعنا داخل وجهة النظر هذه، أن نأخذ بعين الاعتبار أن الاعتراف المؤسساتي بالهويات الثقافية غير شرعي ولا نافع أو أن المزايا المترتبة عنه عديمة الجدوى لتبرير مخاطر تفتيت وإضعاف مجتمع ديمقراطي واعتراض سبل الحقوق الفردية التي نروم حمايتها.

---

35. ينظر بالنسبة لصعوبة إدماج مفهوم الاعتراف في الترسيمة التي وضعها راولز لزيري Lazzeri، مشكل الاعتراف في الأدبيات الليبرالية لراولز، Revue du MAUSS، عدد 23، «حول الاعتراف»، 2004، ص. 179-165.

36. دووركين، مسألة مبدأ، ترجمة كيلان، باريس، PUF، 1996، ص. 239.

37. انظر مثلا، المناقشة الواردة عند لارمور في «أنماط التعقيدات الأخلاقية»، كامبريدج، منشورات جامعة كامبردج، 1987، ص. 130 118، وكذا راز في «أخلاقيات الحرية»، أوكسفورد، منشورات Clarendon، 1986، ص. 133-110.

الفصل الثالث

سياسةُ الهُويَات

لضبط التفكير حول التعدد الثقافي في أشكاله النظرية الأكثر تقدما، ينبغي إدراك هذا التفكير كتصور شامل في إطار دينامية المساواة الديمقراطية التي تعمل على إدماج الانتقادات التي وجهت إليه بتجاوز وضعه وتطوير آلياته. في المقابل، لا ينبغي أن يفهم من تقييمنا للتعدد الثقافي على أنه ظل متحجرا ولازما لمرحلة متخلفة لدرجة لا يمكن معها، مثلا، تمييزه عن طائفية متخلفة جداً[1]. ولا يمكن أن نقبل هذا التأويل الذي يجعل تبني سياسات التعدد الثقافي بمثابة الخطوة الأولى نحو انزلاقات خطيرة تؤدي إلى التفكك الاجتماعي والصراعات الإثنية والدينية ونهاية التضامن الاجتماعي في دوامة العنف الذي يقود بداهة إلى تقييد الحريات المدنية والسياسية. وقد لاحظ ويل كيمليكا Yill Kymlicka في هذا السياق: لقد ناقشنا التعدد الثقافي وعملنا على تجريبه في المجتمعات الديمقراطية لما يزيد عن أربعين سنة، ولم يحدث أن تحققت التوقعات التي تحدثنا عنها طيلة هذه المدة في مكان ما[2].

وقد جسد التعدد الثقافي لعمل متواصل تمثل في التبريرات النظرية التي قدمت طيلة هذه المدة. وقد تحققت مجهودات ملموسة في مجال يبقى نسبيا حديث العهد على مستوى تاريخ الفلسفة السياسية، ولا يكفي أن نحتفظ فقط بالانتقادات والاعتراضات الموجهة، ولكن ينبغي أن نعمل أيضاً على تصحيح أخطاء منهجية، وأخذ بعين الاعتبار مختلف السياقات الوطنية، وإدماج الديناميات الدولية، وجعل

1. ويؤكد ليفي على هذا، بطابع جدالي، في مقاله، «الليبرالية اليعقوبية»، Ethics، عدد 114، 2004، ص. 336-318.
2. كيمليكا، أوديسا التعدد الثقافي، ص. 136.

المقاربة المتعددة الاختصاصات أكثر نسقية، وأخيرا ضبط دقة التحاليل لتصبح في مستوى مؤسساتي أرقى[3]. ولا يمكن أن نساهم، اليوم، بطريقة إيجابية عند التصريح فقط بأن التعدد الثقافي شكل من الأشكال القديمة التي انبثقت من جديد، لأن التراجع إلى الخلف بالنظر إلى الإنجازات الديمقراطية الليبيرالية يشكل تعبيرا عن انكماش مخيف في الهوية.

I. طلبُ الاندمَاج

تعتبر الفكرة التي تجعل التعدد الثقافي متجذرا بعمق في شكل ثقافي محافظ فكرة قديمة. وتشير إلى أن المطالب المتعلقة بإبعاد المقاربات المرتبطة بالتعدد الثقافي تشكل رد فعل ضد صيرورات التحرير ورفض الفردانية التي تجعل حياة المجموعة في مكمن الخطر. وتبحث النخبة المحافظة عن سبل وضع حد لهذه الحريات التي تمكن الفرد من الرفض المطلق للسلطات التقليدية. ويلتبس من وجهة النظر هذه، تطوير التعدد الثقافي برفض الفردانية الليبيرالية[4]. وقد كان لهذه الفكرة وزن كبير وخاصة في السبعينات والثمانينات، وهي الفترة التي توازي المرحلة الأولى للتطور النظري للتعدد الثقافي حيث كان يهدف في هذه المرحلة أساسا الدفاع عن اتهامه بالمحافظة والطائفية. وإذا ما وضعنا النقاش في هذا المستوى، فهذا لا يعني وجود حساسية لدى منظري التعدد الثقافي لهذا الطرح. فقد كان ويل كيمليكا أول من اعترف بأن التعدد الثقافي يمكن أن يكون تقدميا أو محافظا. وقد كتب في هذا السياق: «لقد كانت فكرة التعدد الثقافي فرصة للمحافظين للطعن في الليبيرالية واستقلال الفرد لكونهما يلتهما العادات والممارسات التقليدية لثقافات الطائفات، ويعملان على تقويض قدرتها في تبني سياسة طائفية موحدة. وتعمل النخب التقليدية على خلخلة

3. كيمليكا، السياسة في الأوساط العامية، ص. 47-46.

4. انظر على سبيل المثال فان ديك، «الفردانية والدولة والأخلاق الجماعية في النظرية السياسية»، World Politics، عدد 23-29، 1977، ص. 343-369.

البلاغة التي يستعملها خطاب التعدد الثقافي من أجل منع كل تغيير يمكن أن يطال حياة مجموعتها، والحد من تأثير العالم الخارجي، وكذا لحماية بعض المفاهيم الجوهرية التي تعبر عن أصالة ثقافتها وتقاليدها»[5]. وينعت هذا النوع من التعدد الثقافي بكونه محافظا يعبر تقليديا عن خوفه من الانفتاح والتغير والتنوع، وكذا التخوف من الاستقلال اللازم لصيرورات التحديث والعولمة.

تنبع العولمة، من وجهة النظر هذه، من صيرورة التوحيد من خلال التحاق أكبر عدد من الشعوب على اختلافها، وذلك بتبنيها ـ عن وعي منها أو غير وعي، بإرادتها أو إكراه لها، متحمسة أو مجبرة ـ لمجموعة من المعارف والاعتقادات والرغبات والممارسات التي تعمل جميعها على تحديد مجموعة متجانسة من حيث الاستهلاك («سوق واحدة»). ونتحدث دائما، في هذا الإطار، عن صيرورة تماثل قد تكون قوية على المستوى البنيوي. ويتجسد طلب الاعتراف هنا، من قبل الأقليات، في رفض هذا التوحيد.

ويملك هذا الجانب المشترك نوعا من العمق الحقيقي. ولكنه يميل نحو تدوين المطالب التي تحملها الأقليات الثقافية في تاريخ مختزل يجرد في جزء هام منه من معناه، وفي الاعتراف الذي يمكن أن يتضمنه؛ وذلك بحصر هذه الأقلية في مجال سلبي يحرمها حق رد الفعل، ويدفعها إلى الانكماش والرفض.

وإذا ما غيرنا الزاوية التي ننظر منها لهذا المشكل، فإننا ندرك، على المستوى البنيوي، بأن الظاهرة ليست جديدة في شيء. وذلك، لأن عالمنا لم يتوقف عن البحث في تحقيق «الكونية». وأن العولمة ما هي إلا شكل من الأشكال الحديثة للاندماج عبر الحدود الوطنية.[6] ويتضح من تاريخ الأحداث أن الأقليات الإثن ـ

---

5. كيمليكا، **الفلسفة السياسية المعاصرة**، الطبعة الثانية - أوكسفورد، منشورات جامعة أوكسفورد، 2002، ص. 369-368.

6. تعمدت استعمال الكونية بدل العولمة. وذلك لكي لا يقع خلط بين العولمة بالمفهوم الذي تستعمل به كإيديولوجيا خاصة بعد سقوط حائط برلين وانهيار الاتحاد السوفياتي والهيمنة الأمريكية أثناء وبعد ذلك؛ وبين استعمالها من قبل لمجرد انخراط الشعوب في سياق دولي يجعلها منفتحة على الغير لا غير. وفي هذا السياق الثاني استعملت مصطلح «الكونية» هامش المترجم.

ثقافية الوطنية قد واجهت، بالفعل منذ القدم، صيرورات الإدماج عبر حدودها الوطنية. وينطبق نفس التعريف على العولمة التي تعني التطور المؤسساتي للدول الأمم، وأنها شكل ـ غير محدود ترابيا ـ من أشكال الاندماج عبر الحدود الوطنية؛ بحيث يتغير الشكل ولا يتغير المبدأ.

للتخفيف من حدة الإشكالية المرتبطة بالاعتراف بالهويات الإثن ـ ثقافية، وبمفاهيم «الرفض» و«الانكماش الهوياتي»، يكفي تقويم الأبعاد الإيجابية التي تخصص صيرورة إثبات الهوية. وقد أظهرت الدراسات التي أنجزت في هذا الباب، بأن طلبات الاعتراف هذه لا تشكل وسيلة للدفاع توجه ضد بعض أشكال التنظيم الاقتصادي؛ كما لا تدرك إطلاقا على أنها طريقة للحد من إرث الحقوق والحريات الفردية، ولكنها، تدرك على العكس من ذلك بأنها طريقة لتحقيق الوعود العالمية والمساواة في الحرية اللتين تتغذى منهما طريقة تحديث السياسة كمشروع. وهذا ما يفسر أيضا أن طلبات الاعتراف، في الجزء الأهم منها، والتي يتم التعبير عنها في الديمقراطيات المعاصرة تشكل طلبا للانخراط الفعلي لا غير. ويتعلق الأمر دائما، بالنسبة للأقليات، بإعادة التفاوض حول نمط الاندماج ضمن الرهانات الاجتماعية والسياسية الشاملة. ويمكن أن نستخلص حكمين يرتبطان بطلبات الأقلية، يكمن النوع الأول من الطلبات مثلا في تغيير البرامج المدرسية وملاءمتها مع واقعها، وطلب الحق في الإعلام، والمحافظة على طابعها اللغوي، ويكون الهدف من هذه الطلبات التحقيق السياسي للهوية؛ في المقابل، لا تنحصر معظم طلبات الأقليات، بالنسبة للحكم الثاني، في الاعتراف بالهوية، ولكنها تطالب فقط بالإنصاف والمساواة في الفرص والإدماج السياسي التام [7]. ولا يبدو أن هناك مبالغة في حيز هذا التمييز، وأن طلبات الاعتراف بالهوية، في الأساس، هي طلبات للانضمام. ويبقى، بعد هذا،

7. يونغ، عدم الإقصاء والديمقراطية، أوكسفورد، منشورات جامعة أوكسفورد، 2000، ص107، هامش المترجم.

أن القول بخطر البلقنة الزاحف الذي يحمله التعدد الثقافي قول قلما تثبته الوقائع.

ولا يشكل، بالضرورة، التأكيد على الهوية علامة لرفض خادع. ويمكن أن نذهب أبعد من ذلك، لنعتبر أن هذا التأكيد يمكن أن يشكل عاملا من عوامل التطور، وذلك عندما يتغذى من القيم الديمقراطية التي يلتحق بها أو عندما يؤسس لرغبة في تحقيق عولمة أخرى.

يعبر البعض، دائما، عن العلاقة بين «رفض العولمة» و «تأكيد الهوية» بأنها إعادة تأكيد عن علاقة قديمة بين «تأكيد الهوية» و «رفض الحداثة والثورة والتقدم». ولا ترغب الأقليات الوطنية، في غالبيتها الساحقة، في الاعتزال والتقوقع، ولكنها ترغب، مقابل ذلك، في اندماج محترم يراعي الخصوصيات المميزة للمجموعة.

ويمكن أن نعكس، في هذا الاتجاه، طريقة طرحنا للمشكل. عندما نأخذ بعين الاعتبار إيجابا التعدد الثقافي، فإننا نقبل، حسب القاعدة العامة، أن يكون احترام المبادئ الديمقراطية بمثابة دعوة تسمح لنا بإجراء التغييرات الملائمة داخل مجتمعاتنا بشكل يؤدي إلى الاعتراف المؤسساتي بهذا التعدد الثقافي. ونهدف بعكس وجهة النظر هذه، توضيح بأن الأمر لا يتعلق بتسخير المبادئ الديمقراطية التي تؤدي إلى الاعتراف بالتنوع الثقافي فحسب، ولكن من أجل إثبات أن هذا الاعتراف المؤسساتي يمكن أن يكون أداة حاسمة (وليس هدفا في حد ذاته) في إطار تحسين الأداء الديمقراطي لمؤسساتنا. ويمكن أن يدرك الاعتراف والتقبل المؤسساتي للهوية بمثابة أدوات ناجعة لدمقرطة مجتمعاتنا. ويعني التأكيد على هذا بداهة، أن مبدأ الحياد عاجز من هذا الجانب.

II. استحالةُ الحيّاد

هل للحياد طبيعة تمكننا من تجاوز الالتزام بالخط السياسي للاعتراف، وتمكننا من تجنب مخاطر الطائفية؟ وهل يشكل الحياد الاثن-ثقافي للدولة جوابا مقنعا لتطلعات

وحاجيات الأقليات الثقافية؟ يجيب معظم المنظرين سلبا على هذين السؤالين.

ونلاحظ أن هذا يوازي بمعنى مًا عودة النقد الموجه في البدء للتعدد الثقافي. ولا يعني هذا إذن، من وجهة النظر هذه، التمسك بالدفاع عن التعدد الثقافي ضد اتهامات الطائفية، ولكن الأمر يتعلق، بكل بساطة، بتوضيح أن المجتمعات الديمقراطية الليبيرالية لا تحترم، مؤسساتيا، مبادئ الفردانية، وذلك على الرغم من التصريح بها.

وقد تم تطوير هذا النقد من قبل تيار طائفي قوي[8]، تمكن بالإضافة إلى ذلك من تسخير المعارف المنتجة لمواجهة تأثير العوامل الثقافية واللغوية والدينية [9]. إن المعاينة التجريبية لمختلف حالات الضعف التي تعتري مبدأ الحياد، توضح أنه إذا كانت الدول الأمم الليبيرالية قد تمسكت بمحاربة المجموعات التي تبحث عن فضاء شرعي وسياسي يمكّنها من التعبير عن هوياتها الخاصة، فهذا لم يمنعها من بناء كيان يحدد هويتها الثقافية الخاصة. وبمعنى آخر، لا تطبق الدول الأمم الليبيرالية على نفسها المبادئ التي تسخرها لمحاربة الأشكال الإثن ـ ثقافية والدينية.

ويمكن فهم الصعوبات الناتجة عن ذلك، لأن المحددات الخاصة بالهوية الوطنية تكون متجذرة في القدم حيث لا تدرك على أنها تشكل خصوصية. ويتم هذا تماما وكأن صيرورات التوحيد بنيت باسم المطالب العالمية. وحتى إن تحاشينا تلك الأصوات التي تدافع عن خصوصية ما [10]، معتبرين فقط الأصوات التي تدافع عن تصور قوي للحياد، (حيث يمكن أن نضع هذه الأخيرة في سياق الدفاع عن اللائكية)؛ فإننا نلاحظ أن الاعتراف بالخصوصية في إطار هذا الحياد يكون بهدف

8. وينظر بالنسبة لتقديم فرنسي حول هذا النقاش، المقتضب الذي نشر من قبل برتين وسيلفيرا وبورتوا، «الليبيراليون والطائفيون»، باريس، PUF، 1997.

9. انظر المقال الهام لدنييل فينشطوفيك، «هل يمكن أن نتحدث عن حياد الدولة الثقافي؟»، in Ronan Le Coadic، الهويات والديمقراطية، رين، PUR، 2003، ص. 365-380.

10. تتبنى وجهة النظر هذه على فرضيات جيوسياسية، وقد اكتسبت في الآونة الأخيرة قوة وفعالية. ويشير مانون بصيغة يملوها الندم، وذلك في عمله منطق الأمم، باريس، Gallimard، 2006، ص. 16-17، بأننا لا ندرك بأنه «لا يمكن أن نتجاوز بصفة كلية الفصل بين المجموعات البشرية. ويؤدي عدم التجاوز هذا حسن الحظ إلى الحرية والتنوع البشري».

جعله إرثا غريبا، على أساس أن المحددات المنفردة لهذه الخصوصيات ستذوب مع الزمن في ثقافة مشتركة مقبولة من لدن جميع الأفراد، كيفما كانت هويتهم الثقافية.

ونجد، في فرنسا مثلا، أن جدول العطل يتضمن أياما ترتبط بالديانة الكاثوليكية. ويقتضي مبدأ الحياد، في هذه الحالة، تعويض هذه الأيام بأيام محايدة أو أن نمنح الفرد أيام عطل لا ترتبط بحدث خاص بحيث يتصرف فيها كيف شاء أن يتصرف. وإذا أردنا تأويل مبدأ الحياد باعتبارات تهم الجميع، سنرى من باب الإنصاف إعادة توزيع جدول العطل بشكل يراعي الديانات الأساس المتواجدة فوق التراب الفرنسي وإدماج عطل خاصة بها. وأثار اقتراح إدماج هذه العطل من قبل التقرير الذي أعده سطاسي في دجنبر 2003 حول العلمانية ردود فعل قوية تستند في حججها إلى الأهمية التاريخية لهذه العطل [11]. ذلك، أن هذه العطل الكاثوليكية تنتمي إلى النظام القديم وتعكس لمكتسبات اجتماعية تعود لزمن لم يعرف قانونا اجتماعيا. ولذلك يكتسب الحفاظ على هذه العطل دلالة رمزية.

لا يهم هذا التمييز بالنسبة لمواطن يعيش في عصرنا. ذلك أن الحجة التاريخية يمكن أن يعتد بها من وجهة وظيفية، ولكنها لا يمكن أن تؤسس لقانون. وتأخذ الخصوصية في المثال الفرنسي طابع الأغلبية، ولا يشعر بهذا الإحساس ويذوب في هذه الخصوصية إلا من كان منتميا إليها. في المقابل، لا يشكل ذلك بالنسبة للملاحظ الخارجي أو من كان عضوا ينتمي لمجموعة تشكل أقلية سوى تعبيرا عن حدود تحد فضاء طائفة لا ينتمي إليها[12].

ويدفعنا هذا المثال للتعرف على حدود مبدأ الحياد. وفي ظل معاينات من هذا القبيل، فمن الممكن الحديث عن موقفين متعارضين كليا. يدفع الأول في اتجاه تبني منطق الحياد. وذلك بإعادة هيكلتنا للإجراءات المؤسساتية وأن نكون يقظين

11. انظر، مثلا، لانكفريد Langfried، ضد الطائفية، Armand Colin، 2007.

12. يونغ، **العدالة وسياسة الاختلاف**، برنستون، منشورات جامعة برنستون، 1990.

إزاء آثار السياسات العمومية، في إطار سياسة تروم التمييز مباشرا كان أو غير مباشر، ويتعلق الأمر هنا باقتلاع جذور الخصوصية التي تتواجد في ساحة الثقافة العمومية.

في حين يرى أولئك الذين تبنوا الموقف الثاني أن مشروع الحياد التام يستحيل تطبيقه مبدئيا. وهم يرون، بعبارة أخرى أنه يستحيل دائما إخفاء آثار الهيمنة الرمزية للأغلبية، بسبب التداخل الذي لا يمكن تحاشيه للثقافي والسياسي.

ويدفع بنا هذا إلى الاعتراف أن الدولة، من أجل أن تحقق الأهداف التي تأسست من أجلها، فلا يمكن لها أن تمتنع ـ بالنظر إلى بعض المعايير ـ عن التصرف كفاعل ثقافي. ويضمن لها التصرف على هذا المستوى اكتساب فعالية تحقيق سوق الشغل، وتأهيل الاقتصاد وضمان التوزيع النسقي للاستقرار الاجتماعي وضمان السير العادي للحياة السياسية، وغيرها. ولا يمكن للدولة انطلاقا من وجهة النظر هذه ألا تمنح امتيازا لعدد محدود من اللغات. وقد عرفت هذه المسألة، التي ستناقش في علاقة مع صيرورة الإدماج الأوربي [13]، معالجة غير كافية في إطار الدول الأمم [14].

إن من آثار الاعتراف بهذا التداخل الثقافي والسياسي كذلك، أنه يشير إلى أن المجتمع الديمقراطي الليبيرالي يشكل إنتاجا معقدا ومتناقضا لتاريخ خاص. ومن أجل ذلك، لا يطرح الاندماج في مجتمع خاص من هذا النوع أية مشاكل للفرد القادم من مجتمع له تاريخ مماثل. في المقابل، قد يكون نفس الاندماج معقد التحقيق بالنسبة لفرد قادم من مجتمع تكون فيه قيم الفردانية الأخلاقية شبه حاضرة أومرفوضة.

---

13. ينظر فيما يخص هذه النقطة فان باريس Van Parijs، «العدالة اللغوية لأوربا، بلجيكا والعالم»، لوفان Louvain، منشورات جامعات لوفان، 2008؛ كران Grin، الكلفة والعدالة اللغوية في توسيع الاتحاد الأوربي، Panoramiques، عدد 69، ص. 104-97.

14. وهذا صحيح بالنسبة لفرنسا كما تؤكد على ذلك نتيجة الحوار حول وضع اللغات الجهوية. وتخلص هذه النتيجة، بأنه لم يكن ممكنا الاعتراف بها كلغات للأمة في إطار وجهة النظر التي تقدم بها الميثاق الأوربي حول اللغات الجهوية أو لغات الأقليات. وينظر في هذا الصدد روتو حول التاريخ وديناميه هذا الفشل في عمل له بعنوان «ما هي السياسة الصحيحة؟»، باريس، Grasset، 2004، ص. 234-203.

وإذا كان الحياد غير ممكن بل ومستحيلا ونحن نعترف بذلك، فهذا يزيح عائق الاعتراف بالقيم السياسية للهوية الثقافية. ومع ذلك، فلا ينبغي أن نخلص إلى أن هذا يكفي لإثبات شرعية التعدد الثقافي كنموذج من نماذج الإدماج.

III. الوطنيةُ الليبيرَالية

يمكن أن تؤدي معاينة استحالة الحياد إلى تبني موقف ليبيرالي ذي طبيعة وطنية يَفترض أن الدولة إذا أرادت ضمان الاستمرار والاستقرار الاجتماعي، فلا ينبغي أن تختار الحياد على المستوى الثقافي. وفي مقابل تبني مواطنة عالمية، ينبغي إعادة التأكيد أيضا على مركزية الدولة. ويبرر الوطنيون الليبيراليون هذا الموقف من خلال تقديم ثلاث حجج أساس.

تحيل الحجة الأولى إلى مسألة العدالة الاجتماعية. وتعبر هذه الحجة على أن النسق التوزيعي يقتضي أن يقبل الأفراد تمويل نسق توزيعي يستفيد منه أفراد آخرون غير معروفين، ولم يسبق أن تم التعرف عليهم أبدا. ويجب أن يدعم انتخابيا معظم المواطنين هذا التوزيع لكي يكون ممكنا وناجعا. وينبع هذا من قناعات الليبيراليين، بأن التاريخ يشهد بميل العنصر البشري إلى التعامل المحلي الضيق: وبعبارة أخرى، يقبل الأفراد التعامل على أعلى مستويات التوزيع مع الأقرب في الوقت الذي يتصرفون فيه بحذر شديد مع الغريب. ويكمن هذا الالتزام، دون شك، في جزء منه على أساس القواسم المشتركة، ويقتضي نوعا من الثقة الاجتماعية. واعتبر الوطنيون الليبيراليون أن الهوية الوطنية، بصفة عامة، تحمل هذه الهوية المشتركة والثقة الاجتماعية [15]. وينضاف إلى هذه النقطة الأولى نقطة ثانية تتمثل في أن العدالة الاجتماعية تمر أيضا عبر مبدأ مساواة الفرص. ولضمان نجاعة هذه العلاقة، ينبغي أن يتمتع الأفراد بالحد الأدنى من الحقوق اللغوية والثقافية بشكل متساو. فإذا كانت

---

15 ينظر ميلر من أجل توضيح هذا الموقف في كتابه حول القومية، أوكسفورد، منشورات جامعة أوكسفورد. وينظر أيضا المناقشات حول هذه المسألة في كتاب فيليب فان باريس، **التنوع الثقافي مقابل التضامن الاقتصادي**، بروكسيل، De Boeck، 2004.

عجلة الاقتصاد تدور باستعمال لغة لا يفهمها معظم الأفراد، فهذا يقود بداهة إلى ظلم اجتماعي. في المقابل، ومن وجهة نظر أخرى بديلة، وفي إطار نسق وطني للتعليم لا يربط التكوين بلغة واحدة مشتركة ويلغي اللغات الأخرى؛ فإن هذا النسق يكون أقرب إلى تحقيق شروط المساواة، ويساهم في تحقيق العدالة الاجتماعية [16].

يعيد الليبيراليون الوطنيون المعاصرون حجة جون ستيوارت ميل حول الشروط الأولية اللغوية الضرورية للديمقراطية. وقد قوى، في رأيهم تطور النقاش النظري والمؤسساتي حول محاور المشاركة والنقاش، ضرورة التأمين لكل مواطن الشروط التي تمكنه من اكتساب مهارات اللغة أو اللغات السائدة في الساحة العمومية. وبالمثل، ستكون قيمة هذا النقاش وهذه المساهمة هامة أهمية شروط الثقة المتبادلة. ولذلك، فمن المهم، في هذا السياق، معرفة أن الطرف الآخر ـ الذي يتمثل في الطبقة السياسية ـ على دراية كافية باهتمامات واختيارات كل مواطن. ويفترض هذا، بالنسبة للوطنيين الليبيراليين، درجة معينة من التجانس الثقافي.

تكمن الحجة الثالثة في إقامة علاقة بين الحرية الفردية والهوية الوطنية. ويقتضي هذا الطرح أن الانتماء إلى ثقافة وطنية لا يحد من الاختيارات الفردية، ولكنه يعطي معنى لهذه الاختيارات. ويكتب، في هذا السياق، كل من أفيشاي ماركليت Avishai Margalit وجوزيف راز Raz Joseph «إن التأنس مع ثقافة ما، يحدد حدود ما هو متخيل» [17]. وعندما نتبنى هذا الرأي يصبح شرعيا إثبات أن تطوير ثقافة وطنية يساهم في تقوية الحرية الفردية. ويدعم، في نفس الاتجاه، يائل تمير Tamir Yael أن الانتماء الثقافي يسند للعمل الفردي «دلالة إضافية» بحيث يمكن أن يعوض هذا الانتماء في إطار صيرورة مستمرة للإبداع الجماعي بوسيلة تتجدد من خلالها الثقافة بطريقة مستمرة [18].

---

16. نشير إلى أن فليب فان باريس يدافع عن مبدأ تبني اللغة الانجليزية كلغة سائدة بغض النظر عن منطق القوميات، لأنه يرى في ذلك وسيلة لتحقيق شروط عدالة اجتماعية قوية وعادلة.

17. ماركليت و راز، «الحكم الذاتي القومي»، Journal of Philosophy، 89 87، 1990، ص. 449.

وتسمح الليبيرالية الوطنية باللجوء إلى الإواليات التقليدية لبناء وطني[19] ويحوّل طابعها الليبيرالي من وسائل قمع إلى رمز للتسامح حيال الأقلية الثقافية. ولكن، قد يبقى هذا التسامح في حدود محاولة تشجيع إثبات الطابع الخاص لهويات الأقليات، ويسمح لها بالتعبير الذي يؤول من باب التعبير الفولكلوري.

إذا كان هذا الاختيار الوطني يتوافق مع مبدأ الحياد على افتراض أنها تتجنب تطبيقه؛ وتفترض في المقابل، انسجاما مع روح الانفتاح والتسامح، هوية وطنية محددة، فإننا نلاحظ أنها متناقضة فيما يخص بعض الأبعاد. وإذا كنا نومن بصدق إعادة التأويل الذي يتأسس بناءا على العلاقة بين الحرية الفردية والثقافة، فإننا لا نفهم لماذا، على مستوى المبادئ، لا يتم الاعتراف بشرعية الأقليات الثقافية التي تتواجد فوق التراب الوطني.

وتواجه الوطنية الليبيرالية، كما أشار إلى ذلك دانييل فينشتوك Daniel Weinstock، معضلة حقيقية [20]: فإما أنها تبحث عن الفعالية عبر صيرورة التوحيد، ولكن احتمال أن تكون غير عادلة يبقى إمكانا واردا في هذه الحالة؛ وإما أن تلتزم بحدود العدالة، ولكن مع احتمال أن يكون أداؤها غير فعال.

إذا كان هدف الدولة الليبيرالية، كما يقر بذلك جوزيف راز Raz Joseph، يتمثل في منح المواطنين اختيارا رحبا للأشكال الممكنة للحياة[21]، فيجب اعتبار أن الوطني يتصرف بطريقة غير عادلة، من وجهة نظر ليبيرالية، بما أنه يقلص فضاء الممكن الذي يؤدي إلى تقليص الحرية الفردية. وعلى هذا الأساس، فبقدر ما يكون أداؤه فعالا يكون تصرفه غير عادل. وبعكسنا للصورة، إذا تخلت الوطنية عن هذا

18. تير، **الليبيرالية السياسية**. برينستون، منشورات جامعة برينستون. 1993، ص. 72.

19. نورمان، التفاوض القومي: **بناء الدولة والفيدرالية والانفصال في الدولة المتعددة القوميات**. أوكسفورد، منشورات جامعة أكسفورد، 2006.

20. فينشطوك. **هل يمكن تحقيق الحياد الثقافي للدولة؟** نفس المرجع المذكور سابقا.

21. راز، أخلاقيات الحرية. نفس المرجع الذكور سابقا.

القيد وسعت دائما إلى البحث عن احتواء الأفراد، فستقبل بوجود هويات مختلفة من خلال دعم هوية عامة ومشتركة، مبنية على أساس تبني لغة رسمية، وتاريخ مشترك واحترام القوانين. ويعتبر هذا النموذج أكثر عدالة من سابقه، ولكن هناك ما يجعلنا نراهن، في المقابل، على أنه سيكون، دون شك، أقل استقرارا منه. بالنظر إلى أنه سيكون ـ دون شك ـ من الصعب عليه الحيلولة دون تسييس الهويات الثقافية، ومنع التشنج في العلاقة بين الهويات الذي قد ينجم عن ذلك (بالإضافة إلى أنه لا يستجيب إلى التطلعات الشرعية لبعض المجموعات التي تمثل أقلية). ويصدق هذا على بعض المناطق في الولايات المتحدة الأمريكية حيث يرغب المتكلمون باللغة الاسبانية، الذين يشكلون الأغلبية، في خلق فضاء تسود فيه اللغة الاسبانية.

تصطدم الليبيرالية إذن أمام الاختيار الأول من المعضلة، فلتحسين أدائها وتطوير فعاليتها، عليها تقوية درجة عدلها. وذلك، باختصار حيث ما وجدت طلبات الاعتراف المؤسساتي والسياسي بكثافة، يظهر التعارض بين قومية قوية ولكنها غير عادلة وقومية منفتحة ومعتدلة ولكنها غير فعالة. وتعتبر هذه من المشاكل التي يروم النموذج الليبيرالي لإدماج التعدد الثقافي إيجاد أجوبة دقيقة لها.

التعدُّد الثقافي في خِدمة الحريَات

يدافع التعدد الثقافي، في نسخته الليبيرالية، عن سياسة الاعتراف التي تبنى على أساس الالتزام بحرية الاختيار والاستقلال. ويفرض هذا الالتزام، على وجه التدقيق، الاعتراف بالانتماء الثقافي. ويمكن أن نستخلص، على هذا الأساس، ثلاثة أصناف من الاستدلالات المرتبطة بالاعتراف بالحقوق التي تختلف بالنظر إلى الانتماء إلى مجموعات وطنية: أ) المساواة ـ تعاني المجموعة، التي تشكل أقلية، ظلما ويجب تصحيحه؛ ب) التاريخ ـ تستند الأقلية إلى وجود مطالب بنيت على أساس اجتهادات معينة أو اتفاقات سابقة (مثلا: المعاهدة بين المستوطنين والشعوب الأبوريجية)؛ ج) القيمة اللازمة للتنوع الثقافي.

أ) يوظف الاستدلال الأول عامة للتعبير على أنه ينبغي التعامل، من باب العدل والإنصاف، مع كل المواطنين على قدم المساواة. ويقتضي مفهوم العدالة التامة أخذ بعين الاعتبار كل الخصوصيات وليس فقط تلك التي تميز الثقافة السائدة؛

ب) ويمكن أن يرتبط أيضا الاعتراف بالاختلاف بوجود معاهدات أواتفاقيات تاريخية تضمن الاستقلال ولو نسبيا للمجموعة التاريخية المعنية بالأمر. ويختلف هذا الاستدلال عن الأول بالنظر إلى أنه يثير أساسا صعوبات ذات طابع واقعي وقانوني. ونلاحظ أن الاستدلالين معا يشتركان في التأكيد على التزام المجموعة السائدة أو التي تشكل أغلبية باحترام الأقلية.

ج) ويختلف، من هذه الزاوية، الاستدلالان السابقان عن هذا الاستدلال الثالث الذي يتمثل في الدفاع عن حق الاختلاف بالاستناد إلى التنوع الثقافي على أنه معيار. وعلى هذا الأساس، يحيل الاستدلالان الأولان إلى التزامات المجموعة السائدة اتجاه الأقلية؛ في المقابل، يؤكد الاستدلال الثالث على ضرورة اعتداد المجتمع في كليته بالتنوع الثقافي. ويكتب روبير فولك Falk Robert في هذا الاتجاه «يطور التنوع الاجتماعي كيفية الحياة من خلال إغناء تجربتنا» [1]. ونضيف بهذا، المزايا الأخلاقية والفنية والتربوية إلى التنوع الإثن ـ ثقافي، ومن وجهة نظر سياسية إلى «التعدد الثقافي». ويتحول التنوع الثقافي في حد ذاته، وبسرعة، إلى قيمة في إطار هذا التصور. ويبرر المحتوى الثقافي **والمعياري**، كيفما كان، بالنظر إلى أنه يمثل خصائص تميزه داخل الثقافة السائدة. ويصبح التعدد الثقافي معيارا يمكننا من الاعتداد بمعايير أخرى.

ثلاثة أصناف، إذن، من الاستدلالات. يهدف الأول إلى تحقيق مشروع حداثي (بمعنى الاستغلال الأفضل لمستوى معياري موجود سلفا)؛ استدلال ثان ذو طابع قانوني؛ واستدلال ثالث يتأسس على ابتكار معياري تختلط به استدلالات من نمط نفعي، وذلك كأن نقول بأن الثقافة السائدة تحقق مكاسب عند مواجهتها الثقافات أخرى.

تعتبر هذه الاستدلالات الثلاثة هامة، وتختلف درجة ورودها حسب الظروف. ويثير الاستدلال الأول فقط اهتمامنا، ويدفعنا إلى معالجة المسألة على مستوى المبادئ باعتباره المستوى الأكثر تميزا وأهمية. وسنتموقع، إذن، على هذا المستوى دون أن ننسى أن نظام التعدد الثقافي مجبر على رفع تحد مزدوج: أن «يرحب بالاختلاف»، كما تعبر عن ذلك صياغة شارلز طايلور Taylor Charles، مع ضمان العدالة والالتحام الاجتماعي. ولهذا عليه الاستجابة، قبل كل شيء،

1 فولك، حقوق الشعوب، in J Crawford، حقوق الشعوب. أكسفورد، أكسفورد UP، 1998، ص. 23.

لمقاييس تسمح بتوقع المخاطر اللازمة لما تسميه أمرتيا سين Sen Amartya «الأحادية الثقافية المتعددة»[2].

I. خطر «الأحادية الثقافية المتعددة»

1. لقد قدم خورخين هبيرماس Habermas Jurgen صياغة مقنعة للأطروحة التي تدعم التعبير عن العلاقة بين الحرية والثقافة[3]. ويفترض بخلاف شارلز طايلور وويل كمليكا أن الحقوق الثقافية تبرر انطلاقا من «ضمان مساواة الحريات الأخلاقية بالنسبة للجميع». ويفرض هذا النوع من الحرية أن يختار كل واحد أهدافه عن طواعية. ولكي يتمتع الفرد بهذه الحرية في اتخاذ القرار ينبغي أن «تمنح له إمكانات فسيحة من التوجهات الأخلاقية يمكنه من خلالها اختيار أهداف ذات مصداقية، ويتمكن من الوصول إلى غايات محددة». ويضيف هبيرماس بأن الفرد لا يتمتع فعلا بالمساواة في الحرية الأخلاقية إلا إذا استسلم، في إطار اختيار أولوياته، لقوة توجه القيم الأخلاقية التي اختزلها. وتبعا لذلك، فإن قيمة استعمال المساواة في الحرية الأخلاقية يرتبط بضمان الوصول إلى الأصول الثقافية التي ننهل منها وتمكننا من أن ننتج ونبتكر القيم الضرورية». هذا، إذن، تبرير منهجي للحقوق الثقافية: فهي شرعية، لأنها تعتبر أدوات للحرية. ولا يستنفذ هذا التبرير، في رأيه، دلالة الحقوق الثقافية. وبالنسبة لهبيرماس، «لا يصبح الفرد شخصا إلا بالنظر إلى أنه عضو اجتماعي داخل مجموعة ثقافية». وتنبع فردانيته أيضا من الأشكال الاجتماعية التي تأخذ طابعا هاما لا يتردد هبيرماس في تسميتها بـ «الدستور الثقافي للفكر الإنساني الذي يجسد التبعية الدائمة للفرد بالعلاقات والاتصالات الداخلية بين

---

2. سين، الهوية والعنف. أوهام المصير، باريس، Odile Jacob، 2007.

3. هبيرماسس، بين الواقعية والدين. تحديات الديمقراطية، ترجمة بوشيندوم ودوبيريكس، باريس، Gallimard، 2008، ص. 247 وما بعدها.

الأشخاص وبشبكات الاعتراف المتبادل وبالتقاليد .ويضيف بأن هذا يفسر لماذا لا يمكن للفرد تطوير ومراجعة أو الحفاظ على ذلك انطلاقا من مبادرة شخصية، وإنما يتم ذلك في سياق اجتماعي بالضرورة.

تنحو الفكرة التي تجعل عدم الاعتراف يوازي المس بالحرية والكرامة الإنسانية نحو نوع من الإجماع الذي يرسخ بدوره هذه الفكرة. وتكمن الصعوبة هنا في إيجاد الحل الملائم لهذه القناعة. وعمل هبيرماس على تقديم صياغة ملائمة لذلك، ولكننا نلاحظ أنه لم يستخلص من تحليله بأن المجموعات الاثن ـ ثقافية يمكن أن تحمل كمجموعة حقوقا ثقافية :«لا تشكل الثقافات في حد ذاتها موضوعا من مواضيع الحقوق، لأنها لا تملك في حد ذاتها شروط الإنتاج المطلوبة، ولا تملك محركات داخلية تمكن من الإنتاج الذاتي، لتبقى بذلك الثقافات فضاء للتأويل. ويؤدي هذا إلى غياب ضمانات تتعلق بالحقوق الثقافية الجماعية مثل استمرار حياة هوية مجموعة ما، وتخليد القاعدة الثقافية لمجموعة ما»[4]. ويجب أن يمر الحل، إذن، عبر الاعتراف بالحقوق الثقافية الموضوعية[5].

ويبقى هذا الحل غير كاف بالنسبة للبعض. ذلك أن إعطاء سياسة الهوية الحيز الذي تبرره المبادئ التي تحركها يقتضي أيضا إعطاء الأقلية الحقوق الجماعية التي تتمتع بها أساسا الأغلبية السائدة. ويمتلك في هذه الحالة كل واحد فضاء مؤسساتيا يعبر من خلاله عن هويته الثقافية. وعندما نتموقع في إطار وجهة النظر هذه، فإننا نعمل على زعزعة تمثيل مواطنة أحادية موحدة ثقافيا، لنتجه نحو مواطنة مشتتة يكون من آثارها خلق فضاءات استقلال مؤسساتي داخل المجموعة

4.ن. م. ص. 256.

5.لقد تبنى هذا الحل من قبل العديد من المؤلفين: نذكر من بينهم دنيال فينشطوك وسيلفي ميزور وألان رونو، وهي أيضا النقطة التي دافع عنها بتريس ميير بيش. وانظر أيضا الاستنتاج، حول هذه الإشكالية، الذي توصل إليه هذا الأخير في مقال له بعنوان «الحقوق الثقافية»، قاموس العلوم الإنسانية، باريس، PUF، ص. 304. 302.

السياسية. ويمكن أن يأخذ هذا الاستقلال شكلا متقدما من الحقوق التي تسمح بالحكم الذاتي أو التمتع بحق الحصانات أو الإعفاءات [6].

ونجد أن البعض جعل هذا التصور أكثر راديكالية، فهذا، شاندران كوكداس Chandran Kukathas قد التزم بتبرير مشروع مجتمع ليبيرالي من خلال تجميعه لأرخبيل من المجموعات المتمايزة. وفي إطار هذا التصور الليبيرالي، على الدولة وحدها حماية حق حرية التجمع[7]. وينطلق هذا الافتراض من مبدأ أن لكل فرد الحق في الانتماء للأغلبية وأن نقبل بذلك دون تردد في إطار ما أسماه بلهجة التهكم «فوضى التعدد الثقافي» ويسمح لنا هذا بالتسامح مع الكل بمن في ذلك أولئك الذين لا يتسامحون مع التسامح.

وتضعنا هذه الزاوية في موقف جد متناقض: يتعلق الأمر هنا بتطوير دولة أكثر ليبيرالية، وذلك بقبولنا، في نفس الوقت، باسم هذه الليبيرالية السياسية والأخلاقية بوجود مجتمع لا علاقة له بالليبيرالية.

وسوف لن نعرف ظهور شكل من أشكال التعدد الثقافي، ولكن ظهور «التعدد الطائفي» أو ما تسميه أمرتيا سين Amartya Sen «الأحادية الثقافية المتعددة» التي يستحيل أن تتعارض والحاجة المطلقة لاحترام الحريات والحقوق الأساس.

ويثير هذا الموقف عدة مشاكل أخرى، نذكر من أهمها عودته إلى إعادة استغلال فكرة حياد الدولة التي بينا أنها عديمة الجدوى. ويمكن أن نعتبر أن إلزام الليبيرالية بـ «احترام» الممارسات وإن كانت غير ليبيرالية يفرض على المستوى الأخلاقي إبعادها عن شبهات الحياد.

ويضعنا هذا الموقف بعد ذلك أمام مشكل عملي يعترف به شاندران كوكادس عندما يشير إلى أنه، إذا كان التعدد الثقافي يلتزم بملاءمة التنوع والسماح

6. سباينر هليف، إحياء التنوع: الدين والمواطنة الديمقراطية، بلتيمور، منشورات جامعة جون هوبكينس، 2000.

به عوض إلغائه أو الحد منه: فإن ينبغي التمثيل له منطقيا من خلال أرخبيل ليبيرالي يعمل على وصفه. وتكمن أهمية هذا الاقتراح، في رأيه، بتوضيح «أنه لا يوجد نظام حقيقي قادر على خلق هذا الشكل من المجتمعات». وبعبارة أخرى، إذا كان هذا الاقتراح النظري صالحا، فليس لأنه يصف الطريق الممكن، ولكن لأنه يسمح بفهم كل العوائق التي توجد على الطريق التي تؤدي إلى أرخبيل التعدد الثقافي «ويعكس بوضوح القيم الثقافية الخاصة، التي لها دلالة عملية وسياسية دون أن تكون لها، من وجهة نظر التعدد الثقافي، ضمانات نظرية معينة»[8]. ويعني هذا في بعض الأوجه، أن استحالة حياد الدولة لا يعني شيئا آخر غير هذا. وفي ظل هذا التأويل فإن أطروحة شاندران كوكادس تستدعينا إلى إعادة النظر فيما يشكل حجرة عثرة على درب التفكير في التعدد الثقافي: كيف يمكننا تحديد المجموعات التي تشكل أقلية حتى نمنحها الحقوق والإعفاءات والامتيازات التي تطالب بها؟ فإذا لم يكن هناك أي معيار، وعالجنا المشكل من باب المبادرة الاجتماعية، فقد يؤدي هذا الوضع إلى تمييز اجتماعي، والعبث بحقوق بعض طبقات الساكنة.

وينبغي أن نعي في إطار وجهة النظر هذه، بأنه لا يوجد مبدئيا منطق يجعلنا نختزل الهوية في الهوية الثقافية. ولذلك ينطلق جورج سيمل، عبر فكرة الدوائر الاجتماعية، من مسلمة تعدد العوامل التي تحدد تكوين الهوية الشخصية. وهل يعني هذا تعميم المنطق الذي تبناه كوكادس على كل المجموعات بالنظر إلى أنواعها وأجناسها ودياناتها ومشاكلها الاجتماعية – الاقتصادية وعوائقها، وغيرها؟

وإذا ما افترضنا بتجاوز هذه المشاكل، فيبقى أن هذا الموقف يطرح مشكلا

7.كوكداس، الأرخبيل الليبيرالي: نظرية التنوع والحرية، أوكسفورد، منشورات جامعة أوكسفورد، 2003.

8.كوكداس، الأسس النظرية للتعدد الثقافي، in http://economics.gmu.edu/pboettke/workshop/fall04/theoretical_foundations.pdf (p 21).

يؤثر على مستوى الحريات الفردية مما يدفع بنا إلى التخلي عنه. وإذا ما قبلنا القيود الأخلاقية التي يفرضها، فإن هذا النموذج لا يتوفر على المقومات الشرعية التي تمكنه من التصدي إلى الخروقات التي ترتبط بحقوق بعض الشرائح.

II. من أجل تعدد ثقافي ليبيرالي

ولحل هذا المشكل المحوري فقد سعى بعض الكتاب، نذكر منهم، ويل كيمليكا وشارلز طايلور ودنيال فينشطوك وخاصة ما جاء به خورخين هابيرماس في محاولة لتطوير موقف يعكس وضعا متعددا يمنح كل الضمانات على مستوى حماية الحريات الفردية.

وقد تبنينا أحيانا، في إطار وجهة النظر هذه، التمييز - كعنصر استدلالي محوري ينبغي التمسك به - بين الحقوق الذاتية والحقوق الجماعية. وتكمن الفكرة من وراء ذلك أنه لحماية الفرد داخل المجموعة التي تملك حقوقا، ينبغي مواجهة تسلط هذه المجموعة في حرمانه من حقوقه. ولكن هذا الحل يحيط بالمشكل دون حله. وقد لا نرقى إلى مستوى الحقوق الذاتية، وأن لا نساهم في محو أو تجنب المشكل المرتبط بالمس بالحريات الفردية. وذلك، لأن المشكل يطرح بالنظر إلى الاعتبارات التالية: إما أن نجعل للحقوق الثقافية الذاتية حقيقة واقعية، وسيكون من نتائج ذلك الحد من بعض الحقوق الفردية؛ وإما أن نحسم لصالح احترام مبدأ كل الحقوق الذاتية، وسيكون من أثار ذلك إفراغ الحقوق الثقافية من كل فعالية. ونفكر في هذا الصدد في المقتضيات التي تفرض على مجموع الساكنة استعمال لغة واحدة عامة. وقد عمل شارلز طايلور على طرح هذا المشكل بكل وضوح من خلال التذكير أن بعض الممتلكات (مثل الثقافة مثلا) يتم «اكتسابها عبر البحث المشترك عنها»، ويضيف بأنه من أجل هذا الغرض على وجه التحديد «نسعى إلى جعل المسألة مسألة سياسة عمومية»[9]. ويشير أيضا إلى أن اللغة الفرنسية، بالنسبة

9. طايلور، التعدد الثقافي، ص 81.

للكيبيك الفرنكوفيين، لا يعتبر الاحتفاظ بها كمورد من باب الاحتفاظ على البيئة. والنظر من هذه الزاوية لا يقتضي ما يفيد «البقاء» الثقافي. ذلك أن الأمر لا يتعلق بضمان الحق في التمتع بهذا المورد، ولكن أساسا «بضمان استمرار الأجيال القادمة في تحديد هويتها على أنها فرنكوفونية».

وإذا حكمنا بأن الوصول إلى هذا الهدف لا يتم إلا على أساس الحقوق الثقافية الذاتية، فمعنى ذلك أننا نتموقع في إطار هذا المشكل، ولكي تصبح هذه الخطوة حقيقية، فينبغي أن تدمج بالضرورة في سياق سياسة عمومية؛ وبعبارة أخرى، يجب أن تكون جماعية. وحتى تصبح هذه الخطوة جماعية، فلا ينبغي التفكير بالضرورة بأنها تقتضي وجود حقوقا جماعية تتميز جذريا عن الحقوق الذاتية. ويدفعنا هذا إلى الاعتداد بالتقابل الحاسم بين الفردي والجماعي [10]. ويمكن أن تدرك الحقوق الثقافية، في إطار وجهة نظر ديمقراطية، على أنها تجميع للحقوق الذاتية الثقافية. وقد توصل هبيرماس لهذا بطريقة غير مباشرة، ويكتب في هذا السياق «لا تشكل الحقوق الجماعية إشكالا في حد ذاتها. وتمر مرور الطيف الحقوق، مثلا، التي يمنحها الدستور الديمقراطي للجماعات والأديان والجهات أو المؤسسات شبه العمومية، لأن هذا النوع من نقل الاختصاصات يبنى على أساس الحقوق الأساس للمواطنين» [11]. وليست هناك أسباب تجعلنا نفترض بأن الأمر بخلاف ذلك بالنسبة للحقوق التي تسمح لمجموعة ذات هوية من إثبات ذاتها. ويمكن أن نقول بأن هذه الحقوق لا تشكل «إشكالية» في حد ذاتها بما أنها تؤسس انطلاقا من الحقوق الأساس للمواطنين.

ويبقى مع ذلك المشكل قائما، يكمن في تبني وجهة النظر هذه، التي

10.لقد استطاع كيمليكا، من خلال بعض الصياغات التي قدمها، أن يساهم في التصعيد من هذه المعارضة (انظر المواطنة المتعددة ثقافيا)

11.هبيرماس، ص. 250.

تعبر عن التزامنا بالتعدد وفرض الاحترام المتبادل اتجاه كل الأفراد. وإذا ما قرر أغلب الأفراد تبني مقاييس تهدف ضمان بقاء سمة ثقافية (اللغة مثلا)، فإنهم سيقومون بذلك، وبكل بساطة، انطلاقا من الحقوق الذاتية لكل واحد ينتمي إلى هذه الأغلبية. ويبقى أن القرار الذي يتخذه هؤلاء ينطبق فيما بعد على المجتمع في كليته. وبعبارة أخرى، تبعا لما فهمه معظم منظري الديمقراطية، فإن ما يصعب إدراكه وحمايته يتمثل في الوضع القائم لهذه الأقلية وفي حقوقها. وعوض أن يبنى الحل على أساس التعارض الواضح بين الحقوق الذاتية والحقوق الجماعية، يبدو من الملائم إدراك أنه مع افتراضنا أن الحياد التام غير ممكن التطبيق كيفما كانت الحاجة لنا به، فيبقى مع ذلك الحل الجاثم على كاهل مواطني مجتمع ليبيرالي متعدد الثقافات، ولهذا السبب يرجى أن تكون آثار الإخلال بالحياد أقل ضررا وأخف تحملا بالنسبة للمجموعات التي تشكل أقلية.

وأقل ما يمكن أن نقوله في هذا الصدد أنه يصعب مسايرة هذا الطرح. وقد عبر كوان أنطوني أبيا Kwane Anthony Appiah عن هذه الصعوبة. وقد اعتمد في ذلك على تصور للهوية يدمج دور التقاليد والظروف والسياقات الاجتماعية، ويستخلص أبيا ثلاثة شروط تكميلية لتكون هناك هوية: يجب أن تتوفر المصطلحات التي تمكن من الإحالة عليها، وأن يوجد بعد ذلك عدد من الأفراد يختزلون هذه المصطلحات ويعتبرونها جزءا من قاموسهم، وأن توازي في الأخير نمطا من أنماط الوجود. ويمكن أن يصبح بناء الهوية بهذا الشكل مصدر القيم ويساهم في خلق أشكال التضامن[12]. ويرى أبيا أن المشكل يطرح عندما تضع الدولة سياسة ترمي إلى حماية هذه الثقافات. ويأخذ الخطر حجما أكبر بالنظر إلى المجهودات التي تتخذها المجموعات لحماية نفسها من التأثيرات الخارجية، وخاصة عندما يصاحب

12. أبيا، أخلاقيات الهوية، برنستون، منشورات جامعة برنستون، 2005، ص. 24.

ذلك بمجهود مواز تهدف من خلاله المجموعة الحفاظ على انسجامها الداخلي[13]. ويساهم الحفاظ على التنوع الملاحظ بين المجموعات إلى التمسك بقوة على الانسجام داخل كل مجموعة من هذه المجموعات. ويميل بنا هذا إلى الحديث عن «الأحادية الثقافية المتعددة».

وتزداد حدة هذه الإشكالية إذا ما سعت المجموعة الحفاظ على البنيات الهرمية التي تضر بحقوق بعض الأفراد داخل المجموعة. ويمكن أن يدرك الاحتجاج الداخلي بل والمعارضة على أنها معارضة ضد هوية المجموعة وتهديد لها، وذلك بالمعنى الذي يضعفها أمام الضغوط الخارجية.

ويمكن أن نلاحظ بالإضافة إلى هذا تناقضا مثيرا: فإحدى الصعوبات التي يثيرها التصور المرتبط بسياسات الاختلاف تكمن في قدرتنا على تحديد وبدقة المجموعات التي تشكل أقلية وضبط حدودها. ذلك أنه ليكون للقانون قوة تطبيقية يجب أن تكون المجموعة محددة كذلك. ويظهر أن المجموعات التي يسهل تحديدها تتمثل أساسا في تلك التي تتشدد في مراقبة حدودها وتحرص أكثر على الانسجام الداخلي. ويتعلق الأمر إذن بالمجموعات الأكثر انغلاقا والتي تعاني أقل من الاحتجاجات الداخلية. وتنعت هذه المجموعات في العمق بأنها أقل ليبيرالية، بمعنى أنها تلتزم بأبعد الحدود في تقييد أنماط الحياة والتفكير.

ويعالج هذا المشكل بحدة، وخاصة في المجتمعات الديمقراطية الليبيرالية، وذلك بالنظر إلى أن المجموعات غير الليبيرالية تحمي نفسها بالابتعاد عن المعايير التي ينتظم بواسطتها المجتمع في كليته.

وصادفت النظرية الليبيرالية للتعدد الثقافي على هذا المستوى الصعوبات الأكثر تعقيدا. فما هو الوضع الذي نتبناه حيال الأقلية الثقافية التي ترغب في

13. ن. م. ص. 151.

التمتع بالحقوق والإعفاءات الخاصة التي تتمكن من خلالها الاحتفاظ بالمرأة مثلا (أو أي شخص آخر) في وضعية تكرس للتبعية.

وقد ساهمت هذه المسألة في إنتاج أدبيات غزيرة. ولا يمكن أن يكون التعدد الثقافي الليبيرالي شرعيا إلا إذا قدم إجابة مقنعة عن الأسئلة المطروحة. ولذلك، ينبغي أن يجيب على الانتقادات التي عملت على صياغتها بفعالية وحدّة الحركات النسائية[14]. وتجسد سوزان مولر أوكين لهذه الحركة، وتساند في هذا الاتجاه أنه «في حالة ثقافة أقلية أكثر أبوية، فلا يمكن أن يتأسس أي دليل يرتبط باحترام الذات أو احترام الحرية يظهر تمسك العناصر النسائية بهذه الثقافة. وفي المقابل، فإن رغبتهن ستتقوى لتحسين أوضاعهن إذا ما آلت الثقافة التي ترعرعن فيها إلى الزوال أو إذا ما تلقين التشجيع من أجل الرقي وتقوية مساواة النساء»[15]. ويضع هذا النقد، في نسخته الأكثر راديكالية، مبدأ المنافسة والمواجهة بين نوعين من مطالب الهوية.

وقد حاول ويل كيمليكا حل هذا المشكل بالنظر إلى أنه - عن حق - المنظر الذي قدم عملا متكاملا وأكثر نسقية حول مسألة التعدد الثقافي مع أخذه بعين الاعتبار تعدد السياقات الواقعية.

وتتميز وجهة نظره بتقديمه لأطروحتين حاسمتين: تتمثل الأولى في افتراض أن الانتماء الثقافي قضية اختيار وليست قضية دم أو عرق. وعندما يتحدث في هذا الصدد عن «العدالة الاثن - ثقافية»، فمن الأساس إبعاد كل شكل من أشكال «العرقية». ثانيا، يفترض كيمليكا مسبقا أنه مهما كانت طبيعة المطالب الثقافية التي

14. انظر في هذا الصدد الأعمال الكلاسيكية لأوكين، «هل يزعج التعدد الثقافي النساء؟»، Raison publique، عدد 9، أكتوبر 2008؛ وكذا نوسبوم، الجنس والعدالة الاجتماعية، أوكسفورد، منشورات جامعة أوكسفورد، 1999؛ وأخيرا شاشار، فضاء التعدد الثقافي، كامبريدج، منشورات جامعة كامبريدج، 2001.

15. أوكين، المرجع المذكور سابقا، وينظر في هذا الصدد من أجل معالجة قانونية لهذه المسألة سيبستيان بولتر، العرقية والقانون وحقوق الإنسان: التجربة الانجليزية، أوكسفورد، منشورات جامعة أوكسفورد، 1998.

نأخذها بعين الاعتبار، فإن «العدالة داخل المجموعات الاثن ـ ثقافية أهم من العدالة بين المجموعات الاثن ـ ثقافية»[16].

وقد فرض عليه هذا الالتزام الليبيرالي بداهة ضرورة البحث عن حل ملائم لمشكل الأقليات غير الليبيرالية. وأشار قبل دخوله في صلب الموضوع إلى أن الموضوع لا يتحمل أكثر مما يقتضي الواقع. ذلك أن الأقليات، بصفة عامة، في المجتمعات الغربية ليست أقل ليبيرالية من الأغلبية. وعلى هذا الأساس، لا ينبغي أن ننسى أن المجتمعات الليبيرالية ذاتها تبقى غير تامة بالنظر إلى المبادئ التي تتبناها. ونعرف أيضا أن المجتمعات الأكثر ليبيرالية تكرس أيضا في بعض من أبعادها للنسق الأبوي، وأن انتقادها لغياب الليبيرالية عند بعض الأقليات يجعلها تتنكر لبعض الممارسات غير الليبيرالية بداخلها. وينسون بذلك أن الاختلافات، إن كانت هناك اختلافات، تمس درجية الليبيرالية وليس طبيعتها.

لا تعفي هذه الملاحظة من البحث عن حل مبدئي. بل وعلى العكس من ذلك، فهي تثبت الحاجة الملحة لهذا الحل. وكيمليكا على وعي تام بذلك. وتهدف نظريته عن حقوق الأقليات إلى تقديم إطار يمكننا من تجاوز هذه الصعوبات. ويمر ذلك، في المقام الأول، عبر إقامة تمييزات هامة يكون الهدف منها أخذ بعين الاعتبار خصوصية تعدد السياقات الممكنة.

النقطة الأولى: يقترح كيمليكا، في البداية، التمييز بين مختلف أنواع الدول والأقليات من زاوية المسألة الثقافية. فهناك من جهة، الدول المتعددة القوميات، أي تلك التي يكون التنوع الثقافي فيها ناتجا عن وجود مجموعات ثقافية كانت في نفس الوقت مستقلة كمجموعات وتابعة ترابيا لمركز الدولة. ويسمي كيمليكا هذه

---

16. «الإرضاءات الليبيرالية»، in S M Okin، هل التعدد الثقافي سيء للنساء؟، برنستون، منشورات جامعة برنستون، 1999، ص. 31.

المجموعات «الأقليات القومية». وهناك من جهة ثانية، الدول المتعددة الاثنيات. وينتج التنوع الثقافي في هذه الحالة عن الهجرة الفردية والعائلية؛ وقد تم الاتفاق على تسمية هذه المجموعات الثقافية «بالمجموعات الاثنية».

يظهر بوضوح عند كيمليكا أن الأقليات القومية والمجموعات الاثنية لا يعبران عن نفس المطالب؛ وتأخذ بعين الاعتبار النظرية الليبيرالية التي يقترح، هذا الاختلاف من حيث المبدأ. وعلى هذا الأساس، يمكن أن نمنح بعض الحقوق للأقليات القومية ونحكم بأنها غير صالحة لتمنح للمجموعات المهاجرة. ويسمح هذا التمييز الأولي بالإشارة إلى أن كل طلب صادر عن مجموعة ثقافية لا يكون في حد ذاته شرعيا وأن حيز طلبات الأقليات القومية يمكن أن يكون أكبر من حيز الطلبات التي تتقدم بها الأقليات الاثنية.

النقطة الثانية: يمكن أن نتصور، تبعا لكيمليكا، نوعين من الحقوق الثقافية: 1) تدابير القيود المفروضة داخليا التي تمكن المجموعة من احتواء أعضائها؛ 2) تدابير الحماية الخارجية التي تمكن المجموعة الاحتماء من آثار القرارات التي تتخذها الهيئات الخارجية (السياسية والثقافية والاقتصادية).

ويمكن هذا النوع من التمييز احترام نظرية حقوق الأقليات في إطار الحريات والحقوق الأساس. ولا يتعارض، بالنسبة لكيمليكا، النظام الدستوري الليبيرالي مع النمط الثاني من الحقوق التي تختلف عنه. ولا يقبل هذا النمط، في المقابل، انصياع الفرد لقانون المجموعة التي ينتمي إليها رغما عنه؛ ويمكنه أن ينسلخ عن قانون هذه المجموعة إذا ما أراد ذلك. ويقتضي هذا، مثلا، أن لنا القدرة كأفراد في تقويم ومراجعة تصوراتنا عن الممتلكات الموروثة، وأن لنا الحق في رفض تعلم لغة الأقلية، كما أن لنا الحق في رفض بعض الممارسات الدينية وما إلى ذلك.

ويوازي هذا الاستدلال محاولة إيجاد الحل لمشكل حدود الاستيعاب الليبيرالي بحيث لا تستوعب الليبيرالية السياسية، في هذا الإطار، المس باستقلال

الفرد حتى لو كانت بعض الأقليات تجعل ذلك من العناصر المؤسسة لثقافتها. ومن وجهة نظر كيمليكا، فإن كل مطلب ثقافي يهدف إلى تقييد الحق في استقلال الفرد، يُحكم عليه بأنه غير منسجم مع النظرية الليبيرالية لحقوق الأقليات التي يقترح.

وتصطدم هذه الأطروحة بمعارضة شديدة: كيف نتصرف إزاء الأقليات التي ترفض الاعتراف بقيمة استقلال الفرد؟ فهل يمكن للنسق الليبيرالي أن يفرض على الأقليات أن تحترم المبدأ؟ ويكون المشكل شائكا في الحالة التي تملك فيه الأقلية مستوى هام من الاستقلال يدفع في اتجاه بعض الممارسات التي لا تحترم الحريات والحقوق الأساس أو تطمح علنا إلى الاستفادة من بعض الإعفاءات في هذا الاتجاه.

ويطرح ويل كيمليكا، في هذا الصدد بمعنى ما، المشكل بشكل أكثر وضوحا مما نجده عند راولز. وينحو هذا الأخير في اتجاه يدفع بالديمقراطية الدستورية أن تأخذ بعين الاعتبار كون بعض المجموعات قد لا تقبل مبدأ الاستقلال الفردي. ويؤدي هذا الرفض، عنده، إلى التأرجح على حبل التفاهم الليبيرالي الذي يدافع عنه باعتباره مذهبا أخلاقيا. ونستنتج أن هذا لا يمنع راولز من اعتبار أن «الليبيرالية السياسية»[17] ستسمح بالدفاع عن حقوق الأفراد.

وإذا ما اقتربنا من هذا التحليل، فإننا نلاحظ أن هذا لا يكون صحيحا إلا إذا افترض راولز أن لهذه «الأفكار حظوظا تمكنها من أن تُساند من قبل كل المذاهب الأخلاقية التي تؤثر في مجتمع ديمقراطي عادل نسبيا»[18]. ولا تؤخذ الأمور، بدون شك، ببساطة: فهناك أقليات غير ليبيرالية [19] ولا يكفي القول أن الليبيرالية التي تقيدها هي سياسية وليست ليبيرالية تفاهم. أما بالنسبة لكيمليكا، فإن النظرية الليبيرالية لحقوق الأقليات تعتبر نظرية «مبنية على أساس استقلال الفرد» وأن «كل

17. راولز، العدالة والديمقراطية، ص. 234 236.

18. م. م، ص. 235.

19. كيمليكا، المواطنة المتعددة ثقافيا، ص. 233.

أشكال الحقوق الخاصة بمجموعة ما التي تقيد الحقوق المدنية لأعضائها تتعارض والمبادئ الليبيرالية للحرية والمساواة»[20].

ونشير هنا أن كيمليكا يعطي أهمية قصوى لهذا التأكيد. وعلى هذا الأساس، تنتقده سوزان موليرأوكين لكونه لا يأخذ بعين الاعتبار بأن «تبعية المرأة يعتبر شيئا خاصا وغير صوري»، ولا يفيد في هذا السياق إقرار الاحترام الصوري للحريات الفردية وفرضه من أجل حماية المرأة من آثار الثقافة الأبوية [21]. وجوابا على ذلك فإن كيمليكا، أثناء تطوير نظريته عن حقوق الأقليات، لم يكن يرغب في «التأويل الصوري المحض وكذا القانوني» للحريات الفردية ويضيف «أعتبر أن أشكال السيطرة العائلية التي تناقشها أوكين تشكل أمثلة لهذا النمط، وتدخل ضمن أشكال «القيود الداخلية التي ينبغي على الليبيراليين مناهضتها[22]».

ويحول كيمليكا النقطة المركزية للنقاش. فإذا كانت المسألة تدور حول السؤال: ما هو نوع الحقوق التي تمنح شرعا للأقليات الثقافية؟ فإن جوابه لا يعتريه نقص من وجهة ليبيرالية، ويمنح كل الضمانات لمختلف شرائح المجتمع مهما كانت حساسيتها. في المقابل، إذا كان السؤال: ما هو حيز الاستقلال الذي ينبغي أن تتوفر عليه الأقليات القومية؟ فيبدو أن جوابه يختلف. وبالفعل، يعتقد كيمليكا أن العلاقة بين هذه الأقليات تشبه العلاقة على المستوى الدولي. ويعني هذا أنه ينبغي التفكير في المشكل انطلاقا من الشرعية التي يسمح بها قانون التدخل [23]. ويكتب في هذا الإطار: يتردد الليبيراليون اليوم في فرض مبادئ الليبيرالية على الدول الأجانب،

20. ن.م، ص. 234.

21. أوكين، ص. 25.

22. كيمليكا، «الإرضاءات الليبيرالية»، ص. 32.

23. انظر في هذا الصدد سلسلة G. M. Lyons et M. Mastanduno، سيادة الدولة والتدخل الدولي، بالتيمور، منشورات جامعة جونز هوبكينز، 1995.

ولكنهم ينخرطون بشكل قوي في فرضها على الأقليات القومية، ويبدو لي هنا عدم الانسجام»[24]. وتتجسد قناعته من جهة، أنه ينبغي أن تتوفر بالفعل شروط جد استثنائية من أجل تصدير الليبيرالية؛ ومن جهة ثانية، من الملائم الاعتداد بليبيرالية داخلية عوض البحث عن فرضها خارجيا: «إن الوضعية المزرية التي تعرفها بعض المستعمرات القديمة في إفريقيا تبين أن المؤسسات الليبيرالية غير ثابتة وهشة بالنظر إلى أنها مفروضة خارجيا وليست ناتجة عن إصلاحات سياسية داخلية»[25].

ولا يعني هذا أن نظاما دستوريا ليبيراليا يجب أن يمتنع عن التصرف، ولكن لا يمكن أن يتصرف إلا في إطار احترام قانون ممارسة الحكم الذي تتمتع به المجموعات القومية: «تملك الدول الأجنبية والأقليات القومية، وإن كانت متمايزة، الحق في ممارسة قانون الحكم الذاتي».

ولا يتردد كيمليكا في إقرار التدخل عند «الخروقات السافرة والممنهجة لحقوق الفرد»، ويرى أن التدخل شرعي في هذه الحالة. ويؤكد في أعماله اللاحقة عن العولمة والتعدد الثقافي وجهة النظر هذه. ويبقى أن نأخذ هنا دائما بعين الاعتبار الشروط المرافقة لذلك وبحذر شديد. «ذلك أنه عندما تقيد قبيلة هندية حرية الوعي، فإن درجة التدخل ستكون نسبية بالنظر إلى أن هذه القبيلة يسيرها ديكتاتوري متسلط متجرد من كل دعم شعبي ويمنع الأفراد من مغادرة المجموعة أو أن حكومة القبيلة تستند إلى اتفاق صريح وقوي يسمح للمعارضين الدينيين بحرية مغادرة العشيرة»[26]. ويعتبر «قانون المغادرة»[27] هذا أو الخروج من العشيرة

---

24. كيمليكا، المواطنة المتعددة ثقافيا، ص. 237.

25. ن. م. ص. 237.

26. ن. م. ص. 241.

27. فينشطوك، «ما بعد رحيل الحقوق»: إعادة تأطير الحوار، in A. Eisenberg, J. Spinner-Halev، الأقليات داخل الأقليات. العدالة والحقوق والتنوع، كامبريدج، منشورات جامعة كامبريدج، 2005، ص. 227.

حاسما، ويشكل أداة فعالة في مواجهة الأقليات غير الليبيرالية. ويساهم، في جميع الحالات، في تحديد الأفق الذي يمكننا من حل المشكل عوض تصعيده من خلال الاعتماد على التعارض القائم بين القوانين الذاتية والقوانين الجماعية. ولا يُطرح مشكل المهاجرين في هذا الإطار، ويرى كيمليكا أنه من باب الشرعية أن تنتظر الدول الليبيرالية من هؤلاء احترام المبادئ الأساس لليبيرالية السياسية. ذلك أن قرار الهجرة يعني القبول بهذه المبادئ الأساس [28].

ويمكن أن نحكم بكل تأكيد أن هذا التدخل غير كاف، فلا يمكن أن ننسى ما كانت عليه، في أوربا مثلا، صيرورات الدمقرطة والبحث عن الاستقلال الفردي. وقد أفرزت المجتمعات الغربية، منذ أمد بعيد، تقليدا لا يقوم على التسامح إزاء بعض الشرائح الاجتماعية. ويذكرنا هذا الماضي بين الفينة والأخرى بتلك الشرائح [29]. وإذا كانت المجهودات التي تحققت عبر هذا الماضي تشكل منطق الأمل، فإن هذا الماضي يجب أن يحثنا على امتطاء الحيطة والحذر والتحلي بقدر هام من التواضع.

ويتضح هنا أن موقف كيمليكا جد متوازن. وقد يظهر تصوره مبالغ فيه عند من يمنح الوضع القانوني للأقلية القومية دون تبرير، ويحكم بأن هذه الأقليات تتعارض دائما وقيم الليبيرالية السياسية. بيد أنه ليست كل الأقليات تستجيب لمتطلبات هذا الوضع القانوني ولا تتطلع لتحقيق نوع من الاستقلال الفردي الذي يقتضيه هذا الوضع.

ونجد، في المجتمعات الديمقراطية الليبيرالية، أن سياسة التعدد الثقافي عند تعاملها مع هويات الأقليات تهدف فقط إلى إعداد المكانة اللائقة والرؤية الواضحة التي تعكس أهميتها الاجتماعية، والقضاء على الأوضاع التي تخلق انقباضا اجتماعيا [30].

28. ينبغي الدفع بالمشكل الذي تطرحه هذه الأطروحة، وقد تجنبنا القيام بذلك، لأن هذا سيذهب بنا بعيدا.

29. راز، «كيف يمكن أن يكون الإنسان تاما؟ وما هي ثقافته؟»، in S. M. Okin، هل يسيء التعدد الثقافي للنساء؟ ص. 96.

30. رونو، الانقباض الاجتماعي. أخلاق وسياسات الاعتراف، باريس، سلسلة du Passant، 2000.

وقد رأينا أنه من الأفضل أن يكون النظام الدستوري والليبيرالي إجرائيا، وأن لا يمتنع عن هيكلة وتطوير محتويات ثقافية معينة. وفضلا عن ما يمكن أن يكون ضروريا في إنتاج مجتمع ما، فقد يرتبط هذا النظام بإنجاز هذه المهمة دون دوغمائية، ويعتاد على التفكير في هذه الصيرورة باعتبارات وظيفية لا غير.

وإذا ما التزمنا باختيار هذا الطريق، فعلى فرنسا أن تتساءل عن بعض السلوكات المتشنجة، وتبحث بهذه المناسبة عن الأسباب التي دفعت باتخاذ بعض القرارات والتشريع، مثلا، من أجل منع حمل الرموز وارتداء لباس، في المؤسسات المدرسية، يعكس لانتماء ديني. وتم تفسير هذه القرارات خارج فرنسا على أنها غير ليبيرالية. وذهب عالم الاجتماع البريطاني أنطوني كيدن Anthony Giddens إلى حدود التأكيد أن «هذا المنع الممنهج خلق صدى في الأوساط الأصولية التي ترمي فرنسا محاربتها»[31]. وتقوم الحجج الموظفة في فرنسا من أجل هذا المنع أساسا على طرق مختلفة من أجل تأويل مبدأ اللائكية. وتختلف صياغة الاعتراضات في هذا المنحى تبعا لأنها تريد التأكيد، باسم المساواة، على ضرورة الحياد في الفضاء العمومي ولدى الدولة؛ أو تبعا لتبني مقاربة تستدعي باسم الحرية، هذه المرة، ضرورة الرقي باستقلال المرأة؛ أو تبعا ـ أخيرا ـ لأننا نعطي محتوى ثقافيا محددا للائكية بإعلاننا كما فعل ريجيس ديبراي، «يجب أن تكون اللائكية ثقافة أو لا تكون»[32]. ويبقى أن الصياغة التي تم بها مبدأ الجمهورية اللائكي أثناء الخلافات حول الحجاب أدت إلى الإقصاء بالنظر إلى أنها تعاقب منطق كل من ينكر الاعتراف بهذا المبدأ[33].

نعرف أن معالجة الحياد يتطلب نوعا من المرونة. ويسمح ذلك بإمكان

31. كيدين، «الحجاب الإسلامي: فرنسا على الطريق الخطأ»، Le Monde، 31 يناير 2004.

32. دوبراي، ماذا يخفي عنا الحجاب. الجمهورية والمقدس، باريس، Gallimard، 2004.

33. هين، البعد الطائفي للجمهورية الفرنسية: الحجاب الإسلامي كوسيلة لتحريك المتخيل القومي، Raison publique، عدد 9، أكتوبر 2008، ص. 85-59.

توسيع دائرة الاعتراف ليشمل هويات مهمشة إلى يومنا هذا. ولا تقوم الحجة التي تتمثل في إعطاء مبدأ اللائكية محتوى ثقافيا ماديا، وذلك بالنظر إلى الأشكال التي اتخذتها هذه اللائكية، وهو ما أسماه جويل رومان Joel Roman «تصيير اللائكية ثقافة»[34]. أما الحجة القائمة على الحرية، فهي تعبر عن خطأ كبير أكثر مما تعبر عنه الحجة المرتبطة بالثقافة. وتبين المقاربة المتفاعلة مع السياقات الاجتماعية، دون عناء كبير، أن الثقافة لا تتمثل في هذا الكيان الساكن المنطوي على ذاته والمنغلق على أفراده. ولا تتنبأ أيضا هذه الرؤية للثقافة بتعقيدات الهوية الشخصية للفرد. وينبغي الاعتراف، في المقابل، بأن الثقافة ناتجة عن صيرورات تاريخية متعددة تتفاعل مع عناصر ثقافية أخرى لا تقل تعقيدا وتتغذى أيضا من الاعتراضات الداخلية[35]. ويرى البعض، ممن يعتقدون بتمام وجهة نظرهم، أن منع الحجاب سيسمح بتفتح المرأة المسلمة، وينطلق هؤلاء من فكرة أن النساء سجينات هذه الثقافة المنغلقة. ذلك أن الثقافة إذا لم تخضع للصراعات والانقباض الاجتماعي، فإنها لن تكون تلك الثقافة المتمرسة والثائرة[36]. وإذا كان مشكل النساء يطرح أساسا مسألة حقوق، فإننا سنعمل بداهة على انتقاد ممارسات الأقلية الثقافية عند عبثها بهذه الحقوق. ويمكن أن نوجه نفس الانتقادات عند إنكارنا لكل ما يمس بالحريات وبحقوق المرأة بالنسبة للثقافة السائدة، وفي المجتمع ككل. ولكن لا يمكن أن نتصور أن المرأة المسلمة عاجزة عن هذا الانتقاد وأن مصيرها يرتبط بإرادة المجتمع[37]. ومن المهم

34. رومان، «لماذا اللائكية؟»، (dir.) in N. Guénif-Souilamas تعرية الهجرة للجمهورية، باريس، La Fabrique. 2006، ص. 2006، ص. 62 - 80.

35. أمسيل، الانتربولوجيا العالمية للثقافات، باريس، Flammarion. 2001؛ وكذا سونغ، العدالة والنوع وسياسات التعدد الثقافي، كامبريدج، منشورات جامعة كامبريدج، 2007، ص.5.

36. كوفمان، الاستعمالات الاجتماعية للإعاقة، ترجمة كيم، باريس، سلسلة de Minuit. 1975 (1963).

37. ميستيري، «نسائية مسلمة غربية، لماذا؟»، Raison publique، عدد 9، أكتوبر 2008، ص. 87 - 101.

أن نلاحظ أن الدولة لا تكتسب شرعية لتجعل المرأة تختار بين حريتها وثقافتها، وأن التدخل هنا يماثل التدخل في عقيدة الكاثوليكي. ويمكن أن نفترض أن النساء يطمحن فقط في ممارسة حريتهن دون التخلي عن هويتهن. وهذا ما يعبر عنه بدقة أن فيليبس Anne Phillips بأننا بالغنا ليس فقط في وحدة وتضامن الثقافات، ولكننا بالغنا أيضا في عدم اختزال الصراعات المرتبطة بالقيمة الاجتماعية: «على الرغم من وجود مجالات يتولد عنها عدم التوافق الثقافي، فإن العديد لا يقحم التعدد في علاقته بالمبادئ والمعايير الأخلاقية، ويفسر بعضهم ذلك بالنزاعات التي تحدث داخل المجموعات الثقافية»[38]. ويعني إقرار التعدد التموقع لمعرفة وضع المرأة على أساس أنها عنصر مستقل. ولا يعني هذا الامتناع عن التدخل والحكم دائما بطريقة مجردة ، ولكن ينبغي تحدي المقاربة الأبوية الصرفة (خاصة وأن مسالة الحجاب لا تطرح بنفس المنطق في فرنسا وتركيا) .

لقد أخذ النقاش حول الحجاب، في فرنسا، حجما مبالغا فيه. وأدى التركيز حول الممارسات التي لا تشكل في الأصل مشكلا حقيقيا من زاوية الحريات الفردية إلى إهمال قضايا تستوجب النقد والمعالجة مثل العنف العائلي. وأدى كذلك تسخير المسألة النسائية من أجل العبث بالحقوق الثقافية لبعض الأقليات[39]. وكان من نتائج ذلك فقدان المرأة لتوازنها الاجتماعي داخل المجموعة الثقافية ذاتها.

ويبين هذا المثال بأنه في جميع الحالات، وبغض النظر عن التفكير في المبادئ الكبرى، يبقى علينا إيجاد العديد من الضوابط التي تستفيد منها الأقليات الثقافية كما الأغلبية[40]، بالتأكيد على الاعتراف بطابع الاستقلال الداخلي للثقافات وتفتحها.

38. فيليبس، : التعدد الثقافي بدون ثقافة، برنستون، منشورات جامعة برنستون، 2007، ص. 8.

39. ن. م. ص. 2.

40. ينظر في علاقة مع التقليد الفرنسي للجمهورية الكتاب الهام لمؤلفه سيسيل لبورد، انتقاد الجمهورية. الخلافات التي أثارها الحجاب، أوكسفورد، منشورات جامعة أكسفورد، 2008.

خاتمة

لقد اخترنا طريق الفلسفة من أجل معالجة هذه المسألة المعقدة، وهذا الواقع المتحرك للتعدد الثقافي. ونأمل أن نكون قد أسهمنا في توضيح الرؤية حول طبيعة الرهانات القانونية للتعدد الثقافي وحول طرق التبرير التي تستدعيها. وبدون شك، فهناك طرق أخرى ممكنة. ويؤدي انتشار التعدد الثقافي إلى ظهور تداخل على المستوى الأخلاقي وإلى تعقيدات سياسية تستدعي تمحيص كل حالة على حدة. وقد أشار ويل كيمليكا سنة 1995 إلى أن نظريته الليبيرالية عن حقوق الأقليات توازي «نمطا جديدا في معالجة المشاكل»، كما ينبغي أن لا ننسى بأنه «لا توجد أجوبة بسيطة ولا صياغات سحرية تمكن من حل كل هذه المشاكل»[1]. وكل طلب للاعتراف، هو طلب خاص، بمعنى أنه يندرج في سياق اجتماعي تاريخي معين. وظلت المعاينة سنة 2007 كما كانت بالنسبة لويل كيمليكا. بل لقد ازدادت درجة الحذر عنده من خلال الفحص المتأني للطريقة التي تطورت بها إشكالية حماية حقوق الأقليات على المستوى الدولي. «ليس هناك تعريف دولي مقبول «للتعدد الثقافي الليبيرالي»، وكل محاولة تهدف إلى وضع تعريف يشمل الأشكال المتعددة التي أخذها هذا التعدد، سيكون دون شك مبهما ودون جدوى»[2]. وأشار سنة 1995 إلى رغبته في

1. كيمليكا، المواطنة المتعددة ثقافيا، ص. 10.

2. كيمليكا، أوديسا التعدد الثقافي، ص. 61.

الرجوع خطوة إلى الوراء من أجل «تقديم رؤية عامة عن الوضع»و«إصدار بعض المبادئ والتصورات التي تشكل مفتاحا تمكننا من استخلاص العناصر المكونة لتفكير ليبيرالي عن حقوق الأقليات». واقترح أثناء مواجهته للتنوع الكبير في طرق معالجة التنوع الثقافي أن أحسن سبيل لفهم «منطق التعدد الثقافي الليبيرالي» يكمن في فهم السؤال الذي يجيب عنه التعدد أو في فهم المنطق الذي يشكل بمقتضاه التعدد رد فعل». وقد حاولنا هنا اتباع هذا الاقتراح.

وعلى الرغم من أننا لم نأخذ هنا بعين الاعتبار كل الاختلافات الممكنة[3]، ولم نتفحص كل مشاكل المبدأ[4] ، فإننا نأمل أن تسمح هذه المقاربة في التغلب على الأساسي منها. ونأمل بالإضافة إلى ذلك، إثارة الاهتمام حول كل ما يمكن أن يكون ممارسة ملائمة للتفكير السياسي والأخلاقي. ويجب أن تثمر مجهودات تطوير المواقف المبدئية وتطوير الاهتمام المرتبط بالتنوع وبقيمة الاستدلالات المتبادلة إلى إعادة التفكير في الطرق التي تمكن من استعمال المبادئ.

ويوضح التعدد الثقافي بجلاء، باعتباره حقلا للمشاكل، الحاجة التي نواجه للتفكير في المبادئ في علاقة ثابتة بسياقات اكتشافها وتطبيقها. وقد وصف جون راولز طريقا في هذا الاتجاه من خلال منهجية «انعكاس التوازن»[5] . وقد تمت دراسة هذا الطريق من زاوية البحث عن «الملاءمات العقلية». وقد تطور تقليد قوي للملاءمة في انجلترا والكيبيك وفي دول أخرى للهجرة. وسيكون من المفيد دون

---

3. لم نناقش أيضا مسألة السياسات التي يطلق عليها «التمييزات الإيجابية». والسبب في ذلك بسيط. ذلك أن ربط نظرية التعدد الثقافي بمحور السياسات التفضيلية يعتبر خطأ في الجوهر. وعلى الرغم من أنهما يلتقيان حول مشكل العلاقة بين الدولة والعرقية. فهما مع ذلك شيئان يختلفان تمام الاختلاف. انظر في هذا الصدد كيمليكا، المواطنة المتعددة ثقافيا، ص. 14 13.

4. نفكر هنا خصوصا في مسألة التوتر الحالي بين نموذجين للعدالة الاجتماعية: إعادة التوزيع مقابل الاعتراف. انظر في هذا الصدد النقاش الذي دار بين فرايزر وهونيت، «إعادة التوزيع أو الاعتراف؟»، لندن، Verso؛ وكذا بانتن وكيمليكا، التعدد الثقافي وغنى الدولة: الاعتراف وإعادة التوزيع في الديمقراطيات المعاصرة، أوكسفورد، منشورات جامعة أوكسفورد، 2006؛ وأخيرا فان باريس، التنوع الثقافي في مقابل التضامن الاقتصادي، بروكسيل، De Boeck. 2004.

5. سافيدان، «قضايا تطبيقية: من كانت إلى راولز»، in J. C. Merle، منشورات جامعة بلاد الغال، (قيد الطبع).

شك معالجة وتقييم النتيجة النسقية التي كانت عليها هذه الممارسات في فرنسا. وبهذا سنتمكن من اكتشاف نموذج منفتح للإدماج ومتعدد ثقافيا لا تعترف به الخطابات الرسمية.

تتمثل ممارسة الملاءمات العقلية في البحث عن نمط الإعداد الذي يمكن إقحامه ضمن وظيفة المؤسسة والمجتمع بصفة عامة، وذلك بهدف الإجابة إيجابا على طلب ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات المرتبطة بسمة من سمات الهوية. هناك، بطبيعة الحال، مبادئ وإشارات توجه التفكير، ولكن ينبغي أيضا أخذ بعين الاعتبار السياق بشكل حاسم، وذلك بتقييم المزايا التي يتطلع إليها أعضاء الأقلية من هذا الإعداد دون إغفال الكلفة الممكنة لذلك[6]. تعتبر طريقة التفكير هذه أكثر دقة، ولكن لا ينبغي إغفال أنها تنبئ بقضايا ترتبط بالمبادئ في حد ذاتها. وتتوفر، على كل حال، هذه الطريقة في التفكير على مزايا نذكر منها: أنه إذا كانت سياسة التعدد الثقافي طموحة في مبادئها، فلا يمكن أن تكون فعالة إلا بالنظر إلى الحلول التي تقترحها. ويعتبر مذهب «الملاءمة العقلية» الطريق السليم والمفضل في معالجة سياسات التعدد الثقافي، وذلك ـ بطبيعة الحال ـ بالنسبة للمطالب المرتبطة بالهوية.

وتدمج هذه المنهجية، بعد مرحلة التطور النظري النسبي، بعض التوجهات الاجتماعية والجيوسياسية. وإذا أمكن الحديث عن تراجع التعدد الثقافي[7]، فلأننا أصبحنا نعتقد بأننا أكثر تقدما مما كنا عليه من قبل في مجال دينامية المساواة الديمقراطية. وقد أصبح التعدد الثقافي مجبرا، في سياق العولمة، على مراجعة طرق

6.ينظر فيما يرتبط بهذه النقطة التقرير الذي تقدمت به اللجنة التي يرأسها جيرار بوشار وشارلز طايلور إلى حكومة كيبيك، «تأسيس المستقبل وزمن التصالح»، المكتبة والوثائق الوطنية للكيبيك، 2008. وينظر أيضا العدد الخاص لمجلة الأخلاق العامة، «إعداد التنوع الثقافي والديني»، مجلد 9، عدد 1، ربيع 2007.

7.ينظر أيضا على سبيل المثال إينتزينكر، «ظهور وأفول التعدد الثقافي: حالة هولندا»، in Ch. Joppke and E. Morawska (dir.)، «نحو التذويب والمواطنة: المهاجرون في الدول – الأمم الليبيرالية»، Basingstoke، Palgrave، 2003، ص. 86 59.

انتشاره. وقد أشار ويل كيمليكا، بالنظر إلى انخراط المنظمات الدولية، إلى أن هناك: «تردد كبير في الطريقة التي تحدد بها المنظمات الدولية خطاباتها ومعاييرها. وتقلص الشعور بالاستعجال إزاء هذه المسألة، وتراجعت مسألة حقوق الأقليات ضمن لائحة الأولويات الدولية. وسنلاحظ احتمال التراجع التدريجي للأبعاد الأكثر تقدمية ما لم يتجدد الاهتمام والالتزام»[8]. ولا يمكن الرجوع إلى الوضعية السابقة بما أن العنف ضد الأقليات يبقى المصدر الأساس للانشغال على المستوى الدولي، وبما أن العدالة الاجتماعية تتضمن بالضرورة بُعد الاعتراف. وليس مرغوبا فيه كذلك أن نبقى وسط الطريق. يجب إذن التقدم، ولكن يجب أن نتقدم في حذر.

ويكتب دانيال فينشطوك، بأن أفضل ما نرغب في تحقيقه عقلا، في مجتمع متعدد حيث تتساكن مختلف التصورات عن حياة فضلى، لا يكمن في جعل الرأي الشخصي مسيطرا بشكل تام وكلي، ولكن الأمر يتعلق بتطوير مجتمع لا يسمح بسيادة أية رؤية بشكل يمنع انفتاح باقي الآراء الأخرى في احترام الحريات الفردية ودون خوف من ممارسة الضغوط[9]. ويمكن أن نقول بأن الأمر يتعلق بتفعيل مبدأ حياد الدولة الذي التزمنا بتوضيح أنه مستحيل التطبيق. ويطرح المشكل، بالنسبة لنا بكل بساطة في أن: مبدأ الحياد ليس في حد ذاته مبدأ محايدة. ويوازي هذا تصورا ليبيراليا سياسيا يفرض نسبيا على المستوى الأخلاقي ووحده الكفيل بتدبير الشروط الضرورية للتفكير في التسامح وحدوده. فهذا مبدأ مادي للحياد الليبيرالي الذي يجعلنا نتموقع لملاءمة الاختلافات وجعلها تندرج ضمن وجهة نظر تصيرها ليبيرالية كذلك. ومن أجل تحقيق وظيفة ذلك، فلا ينبغي للدولة بشكل حاسم أن تتصرف كفاعل ذو هوية دوغمائية. وهذه إحدى الصعوبات التي لم تنجح كل الدول الديمقراطية في تجاوزها.

---

8. كيمليكا، أوديسيا التعدد الثقافي، ص. 295.

9. فينشطوك، هل يمكن أن يتحقق حياد الدولة في المجال الثقافي؟ المرجع المذكور سابقا.

بيبليوغرافيا

Amselle J.-L., *Vers un multiculturalisme Français. L'empire de la coutume*, Paris, Aubier, 1996.

Barry B., *Culture and Equality*, Cambridge, Polity Press, 2001.

Dieckhoff A. (dir.)«, La Constellation des Appartenances, Nationalisme», Liberalisme et pluralisme», Paris, *Presses des Sciences* Po, 2004.

Eisenberg A., Spinner-Halev J. (dir.), *Minorities within Minorities. Equality, Rights, Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

FrserN., *Qu'est ce que la Justice Social? Reconnaissance et Redistribution*, trad. E. Ferrarese, Paris, La découverte, 2005.

Honneth A., *La Lutte pour la Reconnaissance*, Paris, Le Cerf, 2000 (1992).

Joppke Ch., Morawska E. (dir),« Towards Assimilation and Citizenship : Immigrant in Liberal Nation-States», *Basingstoke*, Palgrave, 2003.

Joppke Ch., Lukes S. (dir.), *Multicultural Questions*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Kastoryano R., *Quelle Identité pour l'Europe*? Le Multiculturalisme à l'épreuve, Paris, Presses de Sciences Po, 2005.

Kymlicka W., *La Citoyenneté Multiculturelle* (1995), trad. P. Savidan, Paris, La Découverte, 2001.

Kymlicka W., Pattern A. (dir.), *Language Rights and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Kymlicka W., *Multicultural Odysseys*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
Lacorne D., *La Crise de l'Identité Americaine. Du melting-pot au multiculturalisme*, Paris, Fayard, 1997.

Le Coadic R., (dir.), *Identités et Démocractie*, Rennes, PUR, 2003.

Mesure S., Renaut, Alter ego. *Les Paradoxes de l'Egalité Démocratique*, Paris, Aubier, 1999.

Miller D., *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press , 1995.

Noiriel G., *Le Creuset Français: Histoire de l'Immigration*, XIXe –XX siécles, Paris, Le Seuil, 2006.

Okin S. M., *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

Phillips A., *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

Schnapper D., *La Communité des cityens*. Paris, Gallimard, 1994.

Schnapper D., *La Relation à l'Autre. Au Cœur de la Pensée Sociologique*, Paris, Gallimard, 1998.

Sosoe L., (dir.) *Diversité Humaine : Démocratie, Multiculturalism et Citoyenneté*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Song S., Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Taylor Ch., *Multiculturalism. Difference et Démocratie* (1992), Paris, Flammarion, "Champs", 1994.

Van Parijs Ph. (dir.), *Cultural Diversity versus Economic Solidarity*, Bruxelles, De Boeck, 2004.

Wieviorka M. (dir.) *Une Société fragmentée ? Le Multiculturalisme en débat*, Paris, La découverte, 1997.

Young I. M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

الفهرس

الفصل الثالث: **سياسة الهويات**

الفصل الربع: **التعدد الثقافي في خدمة الحريات**

نلاحظ اليوم في المجتمعات الديمقراطية أو التي في طور الدمقرطة، ظهور مطالب قوية مرتبطة بمختلف الهويات الجماعية. ويكمن المشكل الثقافي والسياسي في تحديد ما إذا كان ممكنا الرقي بالاختلافات الثقافية (وذلك لأن هذه الاختلافات تدرك من جهة، على أنها عناصر مكونة لهوية كل واحد: ومن جهة ثانية، لأن عدم الاعتراف بها لدى الفرد يفرض عليه أن يعيش حياة مزيفة) دون تغييب للعدالة والوقوع في اللامساواة والفتنة الاجتماعية. فهل نحن أمام تعميق للدينامية الديمقراطية أو أمام تراجع للديمقراطية؟

لا يتعلق الأمر بسؤال بلاغي فحسب. فقد كانت، بالفعل، سياسة المساواة في الكرامة بين بني البشر محركا قويا للتأسيس الثقافي لسياسة حديثة. ويكمن الخطر في ممانعة هذه الدينامية أو تحويل اتجاهها بإقحام شكل من أشكال الاختلافات المصطنعة ذات طابع شرعي وسياسي قاتل للحرية.

الثمن 40 درهما